GIOVANNI GENTILE

I PROBLEMI DELLA SCOLASTICA

E IL PENSIERO ITALIANO

3ª edizione riveduta

SANSONI - FIRENZE

AVVERTENZA

Le quattro letture sui Problemi della Scolastica, raccolte in questo volume, furono tenute nella Biblioteca filosofica di Firenze nei giorni 21, 23, 28 e 30 maggio 1911, come prima parte di un corso di lezioni, che quella benemerita Biblioteca volle iniziare intorno alla filosofia e alla vita religiosa italiana del Medio Evo. Ciò può spiegare particolarmente il carattere della prima lettura, che fa in qualche modo d' introduzione alle altre, e perché io, dovendo rappresentare a un uditorio alquanto largo di persone colte lo spirito, più che altro, della filosofia scolastica, abbia avuto l'occhio di solito ai pensatori italiani o più strettamente legati alla storia del pensiero italiano.

Palermo, 15 luglio 1912

La commemorazione seguente, scritta per invito del Comitato per le onoranze a Bernardino Telesio nella ricorrenza del quarto centenario della sua nascita, e letta, tranne poche pagine, nel Teatro Comunale di Cosenza il 26 aprile di quest'anno, non poteva e non vuol essere una monografia sul Telesio; ma soltanto una caratteristica della sua personalità e della sua filosofia, guardata nel processo generale del pensiero speculativo. Ciò spiega perché essa si estenda un po' largamente sulla storia degli antecedenti.

Palermo, maggio 1911

Nella prima edizione di questa commemorazione telesiana (1911), oltre alle poche note più necessarie, fu aggiunta una Bibliografia, nella quale non parve inutile riprodurre dalle prime e rare stampe degli scritti del Telesio dediche e proemii, che hanno una notevole importanza storica e biografica, e di cui gli studiosi in passato avevano potuto conoscere soltanto qualche periodo di seconda mano.

Ma in questa nuova edizione ho creduto superfluo ristampare questi documenti ormai facilmente accessibili nel mio opuscolo del 1911. Ho invece aggiunto qualche altra nota e messo al corrente la Bibliografia. E poiché in questo volume il saggio sul Telesio si ricongiunge alle mie letture sulla Scolastica considerata dal punto di vista della storia del pensiero italiano, ho pur creduto che potesse riuscire non inutile sfondo al quadro di questo pensiero, quale faticosamente si sviluppa dal travaglio medievale, sforzandosi, attraverso l' Umanesimo, di conquistare nel Telesio un nuovo concetto del mondo, la Prolusione, già anch'essa pubblicata a parte, con cui nel 1918, quando ogni cuore italiano era tuttavia oppresso dall'angoscia di Caporetto, ripresi qui in Roma l' insegnamento di Storia della filosofia.

G. G.

Roma, 2 luglio 1922

I

I PROBLEMI DELLA SCOLASTICA E IL PENSIERO ITALIANO

I

LA FILOSOFIA SCOLASTICA IN ITALIA E I SUOI PROBLEMI

1. Tra il 1230 e il '32 Federico II, che la sua giovinezza aveva passata a Palermo, sede allora fiorentissima di cultura scientifica, per opera segnatamente degli arabi e dei greci di Sicilia; Federico II, che nella prima metà di quel secolo grandeggia come non pure grande assertore della laicità e nazionalità dello Stato, ma come promotore insigne di arte e di pensiero, fondatore di scuole, mecenate di studiosi, cultore, egli e i suoi, di ogni più gentile disciplina, *vir inquisitor et sapientiae amator* (come si compiacque di dirsi da sé nel prologo a un suo trattato), inviava con una nobilissima lettera alle università italiane una raccolta di traduzioni latine dal greco e dall'arabo di opere filosofiche, non ancora note all' Occidente: *compilationes varie ab Aristotele aliisque philosophis sub Grecis Arabisque vocabulis antiquitus edite in sermocinalibus et mathematicis disciplinis*: cioè nelle materie logiche, rettoriche e grammaticali, e nelle astronomiche e fisiche in generale.

Nella lettera *Magistris et scholaribus Bononiae,* — poi quasi ricopiata dal figlio Manfredi, quando inviò quell' importante raccolta allo Studio di Parigi, — Federico scriveva che al fastigio del suo trono ei credeva necessari, oltre le leggi e le armi, i sussidi della scienza contro i

pericoli dell' ignoranza tenebrosa e della sfrenata lascivia, onde si snervano le forze e s' infiacchisce il potere stesso della giustizia. — Prima ancora di salire al trono, egli dice, dalla gioventù, noi, per l'aspirazione naturale di tutti gli uomini al sapere, abbiamo cercato di profittare nella scienza. — E con intonazione orientale aggiunge: *Formam eius indesinenter amavimus, et in odore unguentorum suorum semper aspiravimus indefesse.* Assunto l' impero, tutto il tempo che ci resta dalle cure dello Stato, *transire non patimur ociosum, sed totum in lectionis exercitatione gratuite libenter expendimus, ut anime clarius vigeat instrumentum in acquisitione scientiae, sine qua mortalium vita non regitur liberaliter.* Ora, rivolgendo con assidua meditazione e considerando con accurato studio i molti volumi in varie lingue, di cui sono ricchi i nostri armadi, abbiamo pensato di far tradurre le dette opere di filosofi, e le mandiamo a voi, *quia vero scientiarum possessio, in plures dispersa, non deperit, et distributa per partes, minorationis detrimenta non sentit, sed eo diuturnius perpetuata senescit, quo publicata se diffundit.*

Magnifico vanto della universalità del sapere, che suona ammonimento solenne e glorioso a quei primi inizi della filosofia, che può dirsi nostra. Giacché la corte di Federico non va solo considerata con Dante quasi la culla della poesia italiana, perché quanto di più eccellente, com'è detto nel *De vulgari eloquentia* [1], produssero i poeti nostri, *primitus in tantorum coronatorum aula prodibat* (di Federico cioè e di Manfredi): donde l'appellativo di « siciliana » data a tutta la prima poesia volgare (*quod quidem retinemus et nos, nec posteri nostri permutare valebunt*!); bensì anche come il primo focolare di una filosofia, che possa dirsi italiana, e da cui possa prender le mosse lo storico della filosofia italiana.

[1] I, XII, 2-3.

2. Ma, poiché questo stesso concetto di una filosofia italiana è discutibile e può dar luogo a fraintendimenti non lievi pel mio modo di considerare la natura della filosofia e della sua storia, mi sia subito consentita una dichiarazione.

Vi sono due modi d' intendere la filosofia, che io credo doversi unificare in un concetto più alto e concreto. Poiché ora la filosofia si guarda anch'essa dall'esterno, e ora dall' interno. C'è chi crede di poter intendere il pensiero di un filosofo, ricercandone gli antecedenti nella sua cultura e nella sua biografia, ossia nella storia del pensiero anteriore, in quanto essa agì sulla mentalità del filosofo. La quale, da questo punto di vista, va presa integralmente nel suo tutto e ne' suoi particolari, senza scelta ed eliminazione di sorta; giacché, a guardare così, deterministicamente, il pensiero di un uomo, non c'è nulla che non si giustifichi e non dimostri la propria ragion d'essere. C'è invece chi, persuaso che la vera e vivente realtà di un pensiero consista nell'atto del pensarlo, e nella natura logica di questo atto, stima che ad intendere una filosofia convenga primieramente conquistare l' intuizione iniziale e fondamentale del filosofo per seguirne indi lo svolgimento interiore al lume della logica eterna, che fu la legge della costruzione primitiva e dev'essere perciò la legge della ricostruzione. Il che importa necessariamente la possibilità di divergenze, e in generale una riflessione critica e discriminante.

Altrettanto, *mutatis mutandis*, accade nella storia dell'arte e nella storia della religione: in cui pare egualmente che ora si guardi alla forma, ora al contenuto; ora allo spirito come si attacca e quasi si abbarbica al suo momento storico, alla cultura del paese e dell'uomo, ora allo spirito che si celebra nella sua vita immortale, in cui gli animi di ogni tempo e ogni luogo possono raccogliersi in uno, trionfando dei limiti della storia empirica. Muor Giove,

è stato detto, e l' inno del poeta resta, sottraendosi alla morte del dio e di tutta la spiritualità perita perché determinata e investita di forme caduche. E io direi piuttosto che né muore l' inno, né Giove, e che nulla muore, se ogni cosa si prende con tutte le radici sue nella realtà. Giove non viveva se non negli spiriti, che l'accoglievano: lì era la sua realtà. Nello spirito del poeta era inno. Immortale questo, immortale Giove. E così sempre. C'è qualche cosa nella cultura di un certo momento e luogo spirituale e nella biografia d'un filosofo, che resta affatto estranea alla sua filosofia: non condiziona nessun atteggiamento del suo spirito, non gli propone nessun problema, non opera su lui nessuna suggestione. Ma nell'uomo di genio, nel vero filosofo, come nel vero poeta, questi elementi non riusciti a penetrare nella fiamma della spiritualità creatrice son rari. Tutto l'universo si concentra in essa, e arde nel fuoco della coscienza, onde la realtà si rivela a se stessa, tutta, in ogni sistema di filosofia. In quel fuoco trova la sua suprema realizzazione; come in ogni pensiero, e sia tenue e volgare, si rivela a volta a volta ed è a ciascuno il suo mondo.

Così nella vita storica della filosofia si rispecchia tutta la vita della civiltà, anzi dell'universo, nella concretezza delle sue determinazioni. E come l' inno del poeta ci dà la poesia di Giove immortale, tutti i momenti singoli della filosofia ci danno la filosofia di una realtà egualmente immortale. Questa realtà, considerata nella sua forma più prossima, è la biografia del filosofo, pregna, pur nella rappresentazione della persona individuale, della storia del suo tempo e del suo paese. Storia, si badi bene, che nella filosofia non è altro che la stessa filosofia nella sua determinazione concreta; come Giove nel fantasma poetico, non è dio, o sentimento religioso, ma corpo del fantasma stesso, poesia.

Una storia della filosofia pertanto può esser nazionale a patto di riassorbire nella ricostruzione dei problemi filosofici, come si vennero di fatto generando e maturando, gli elementi solo apparentemente eterogenei della storia della cultura: quando, s' intende, questa cultura abbia assunto forme speciali relative alla storia delle singole nazioni. Giacché vi sono periodi storici in cui questa varia fisonomia si dilegua; e allora una rappresentazione dello svolgimento del pensiero filosofico in relazione alla nazionalità meramente estrinseca dei filosofi è affatto arbitraria e antistorica. Staccare in una storia della filosofia l'ontologismo giobertiano dalla storia del Romanticismo e del Risorgimento italiano non è possibile: perché il suo problema, che è tutto suo, nasce lì: il suo pensiero è pensiero di una realtà, che si genera attraverso quei movimenti spirituali. I quali, non occorre dirlo, sono connessi con tutta la storia universale, e però con tutta la realtà; ma pur hanno colore ed essere lor proprio; né si possono trascurare senza togliere al Gioberti, come accade in tutte le esposizioni generali della storia della filosofia, il posto che la storia deve serbargli, se vuol essere la coscienza attuale dell'attualità del pensiero. Potrei citare altri esempi, egualmente evidenti; ma in generale si vuol osservare che quegli stessi filosofi, cui nessuno storico pensa di negare un largo posto in una storia universale, Platone, per esempio, Aristotele, Cartesio, Kant, Hegel, se vanno intesi puntualmente nel loro pensiero, pure, studiati nella loro mentalità che è la loro cultura, per via di questa si riallacciano tutti alla storia della cultura dei rispettivi paesi a cui appartengono.

3. Una filosofia italiana è incontestabile nel Rinascimento, così come esso si genera dall' Umanesimo, che è movimento di origini italiane e in Italia largamente esteso e penetrato nella storia delle nostre istituzioni scolastiche,

della comune cultura e della letteratura. Ma una filosofia scolastica italiana è un errore storico; perché è risaputo, e lo ripeteva recentemente il Baeumker [1] nella sua lucida esposizione della storia della filosofia medievale, che questa filosofia non ha accento personale, né peculiarità nazionali. In quel pensiero, dice l' insigne indagatore della filosofia del Medio Evo, « l'elemento personale si ritrae dietro l'universalità astratta, la psicologia dei pensatori dietro la dialettica dell' intelletto sciolto dallo spazio e dal tempo. E che in fondo non soltanto gli elementi puramente individuali, ma anche gli elementi tipici sorgano dalla vita interiore di un problema, che afferra tutto l'uomo, in una personalità veramente significativa, questa idea è estranea alla filosofia medievale. In essa domina la scuola, e nella scuola l' intelletto astratto ».

Il che, naturalmente, non è da prendere alla lettera, perché anche nel Medio Evo l'uomo è uomo, e il filosofo è un uomo: sicché anche allora, mettendo da parte i molti ripetitori, che gli eruditi vengono ora disseppellendo dai manoscritti dimenticati, a illustrare e onorare certamente più sé che quegli uomini di scuola, della stessa stoffa di tanti che insegnano e scrivono attorno a noi, insigni ora, ma che saranno fatalmente dimenticati, ancorché rievocati un giorno per avventura dallo zelo degli studiosi futuri; anche allora tra un Eriugena e un Anselmo, tra un Alberto Magno e un Alessandro di Hales, tra un Tommaso e un Bonaventura, tra un Ruggero Bacone e un Giovanni Duns non è difficile scorgere divergenze d' indirizzo mentale e d' intonazione spirituale, oltre che di dottrine. Ma queste variazioni hanno assai scarsa importanza rispetto alla collocazione storica dei problemi, che in quella filosofia si vennero tentando, e

[1] *Die europäische Philos. des Mittelalters*, in *Allg. Gesch. d. Philos.* (*Kultur d. Gegenwart*, I, 5, Berlin u. Lpz. 1909), pp. 294-95.

della correlativa mentalità scientifica, in cui essi sorgevano: poiché i problemi, astrattamente considerati, nel loro nocciolo sostanziale, sono un legato che il Medio Evo raccoglie dallo spirito greco, come apparirà particolarmente da quelli su cui ci tratterremo nelle venture lezioni; e quella mentalità era degna di questi problemi non scaturiti dall' intimo della propria vita spirituale, ma quasi accettati dalla speculazione anteriore non per anco digesta.

Si ponga mente che la scienza medievale è tutta in mano ai chierici, principalmente ai frati, almeno nel sec. XIII, ossia nel periodo culminante della scolastica. Onde «chierico» nel nostro antico volgare significò dotto, se pur laico; e «loico e cherico grande» disse Dante nel *Convivio* Federico II, non pur laico, ma infesto a papi, a preti e a frati. Ora una scienza ecclesiastica è necessariamente una scienza impersonale, internazionale e relativamente astratta. Perché, a parte le invasioni degl' interessi temporali nella vita pratica e dommatica della Chiesa, che nel Medio Evo ebbero tanta importanza, ma rispetto alle quali la Chiesa assume sempre il carattere di personalità antinazionale o sopra-nazionale e cattolica, il contenuto essenziale dello spirito ecclesiastico è sopramondano e estrastorico: i suoi interessi immanenti e caratteristici trascendono tutti la sfera pratica dello spirito, in cui l'uomo è padre o figlio, servo o signore, lavoratore e cittadino. *Non veni pacem mittere, sed gladium. Veni enim separare hominem adversus patrem suum, et filiam adversus matrem suam* [1]. È vero che Gesù soggiunse essere indegno di lui *qui amat patrem aut matrem plus quam me.... et qui amat filium, aut filiam super me*; ma lo stesso paragone implica una dualità, per cui l'amore di Gesù riesce a un amore diverso da quello dei genitori e dei figli, ed elevante lo spirito umano in una sfera superiore.

---

[1] MATTH., X, 34-35.

E quanto fosse reale questa sopramondanità dello spirito religioso nell'età di mezzo è attestato dal sorgere e moltiplicarsi degli ordini monacali, sequestratisi dalla vita in un ideale astratto, in cui ogni postilla d'umano aspetto svanisce e vien meno. Ricordate Francesco d'Assisi citato da Pietro Bernardone a comparire innanzi ai consoli, perché ne fosse richiamato ai doveri di figlio; e protestante che egli oramai, fatto libero dalla grazia di Dio, non era soggetto né al padre né al magistrato della città, ma servo soltanto di Dio altissimo. Simbolo, e quasi ideale di questo uscire del chierico dalla vita mondana, nel buon senso della parola. E se, in questa sua solitaria ed astratta spiritualità, c'è per lui una scienza, è ovvio che questa non potrà avere forti elementi personali da assorbire, né potrà riflettere in sé colori della vita circostante.

La storia italiana, per esempio, vive nei comuni, nei feudi, nelle contese politiche tra Chiesa e Stato; ma tutto questo è un mondo che non tocca l'animo dello scienziato, che si divide senza sforzo dal suo popolo, e assorbito nel circolo della scienza universale, può passare indifferentemente da Aosta a Canterbury, da Parigi a Oxford, da Colonia a Ratisbona, a Strasburgo, a Parigi, e da Parigi a Napoli, dalla Sassonia a Padova per ritornare in Germania, da Occam, in Inghilterra, a Parigi e in Baviera: per tutto il mondo già unificato da Roma, e ora raccolto in una fede dal cristianesimo. Parlano tutti sotto ogni cielo una stessa lingua, che li aiuta ad estraniarsi dalla famiglia, dagli affari e dagli uomini, che si agitano intorno a loro, fuori delle scuole.

4. In quel mondo chiuso dell' intelletto tacciono perfino i rumori e i contrasti delle sette e delle fedi diverse. Il Petrarca, uno dei più poderosi avversari dello spirito medievale scolastico, chiamerà cane arrabbiato Averroè, e dei motivi religiosi si farà un'arma contro Aristotele. Ma

ascoltate Dante, che è tutto imbevuto di quello spirito, quando nel quarto canto dell' Inferno si fa dare da Virgilio il nuovo battesimo di poeta; quel battesimo ambito dacché aveva impreso a scrivere il *Convito*, e sentito il bisogno di una poesia, che fosse anche scienza e insegnamento; di quella poesia, onde agli occhi suoi era stato maestro Virgilio, il « savio che tutto seppe », il « mar di tutto il senno ».

Nel limbo, in cui è tanta parte dell'anima del Poeta, divisa tra il culto della veneranda sapienza e della grande arte pagana e il vivo bisogno della fede nuova riformatrice, attorno a quel fuoco, che sulla proda della valle d'abisso, rompe la tenebra circostante (luce naturale dello spirito, anche dove non splenda lume di fede), Dante trova alcuni spiriti, per cui tanta è la sua venerazione da pensare che quel luogo distinto, in cui essi stanno fuor della « selva di spiriti spessi » che non ebbero battesimo, sia effetto della grazia ottenuta in cielo dalla onorata nominanza, che di loro suona su nella vita: Omero, con Orazio, Ovidio, Lucano, tutta la scuola del « signor dell'altissimo canto, che sovra gli altri com'aquila vola »: tutti pronti a rendere onore a Virgilio, l'altissimo interprete di quell'altissimo canto. Dante ammesso sesto tra cotanto senno; e da' suoi grandi padri condotto alla gran luce, alla « lumiera » che già aveva attirato i suoi sguardi a piè d'un nobile castello, cerchiato da sette mura, a cui si accede per sette porte (quante le arti o discipline del trivio e del quadrivio). E lì, nell' interno, sul prato di fresca verdura, quanto possono promettere allo spirito che si coltivi negli studi le arti liberali: ogni forma di sapere storico, scientifico e filosofico. Ecco gli eroi della storia insieme coi grandi savi di storia naturale, medicina, morale, eloquenza; e, innalzando un po' le ciglia, Dante può vedere il maestro di color che sanno, « quello glorioso maestro, al quale la natura più aperse li suoi segreti », il « maestro

della umana ragione »: Aristotele. Lo vede seder tra filosofica famiglia. Socrate e Platone gli stanno più presso, innanzi agli altri; ma c'è anche Talete, Anassagora, Diogene, Eraclito, Empedocle e Zenone, ed altri ed altri, dei quali tutti il poeta non può ritrarre a pieno: tra i quali tuttavia non manca di ricordare, egli che condannerà nella bolgia del sangue e delle piaghe Maometto rotto dal mento in giù, non solo il Saladino e Avicenna, ma « Averrois, che il gran comento feo », pur non ignorando di certo quali gravi colpi (come il maestro Tommaso sopra tutto, aveva mostrato) fossero venuti dall'averroismo a credenze essenziali del cristianesimo. Quel verde smalto, pieno di « gente di molto valore », come dice Dante, di spiriti magni, che del vederli s'esaltava in se stesso,

> — Genti v'eran con occhi tardi e gravi,
> Di grande autorità ne' lor sembianti;
> Parlavan rado, con voci soavi, — [1]

quel verde smalto, in cui l'anima di Dante si commuove a religiosa reverenza non meno che nelle sfere superne del cielo, è il mondo scolastico, dove la scienza accomuna spiriti di tutti i tempi e paesi, di tutte le filosofie e fin di tutte le credenze, nella libertà più serena dello spirito assoluto, in cui sparisce ogni carattere di personalità empirica.

Di qui quell' « aria senza tempo tinta » (e come senza tempo, senza spazio e senza differenze nazionali) che spira nelle scuole della filosofia medievale: in cui non c'è tedeschi, o italiani o francesi o inglesi, ma *scholastici*, come si dissero per lo più i maestri, e talvolta gli stessi scolari. Se un legame pur che sia tra la storia della filosofia scolastica e una nazione volesse stabilirsi, questa nazione

[1] *Inf.*, VI, 112.

potrebbe essere la francese: poiché lo studio di Parigi fu veramente il centro, attorno al quale gravitarono dalla fine del sec. XII a tutto il XIV gli studi filosofici; e il monumentale *Chartularium universitatis Parisiensis* raccolto dal Denifle e dallo Châtelain [1] è uno specchio dello svolgimento di quegli studi, segnatamente nel Due e nel Trecento. Ma anche per la Francia si tratterebbe di legame affatto esteriore e la *Universitas magistrorum et scholarium,* che essa albergava, era un mondo a sé, dove convenivano e si distribuivano appunto, come in tutti gli studi medievali, secondo le varie *nationes,* maestri e scolari di regioni diverse.

5. Affinché, adunque, si vegga sorgere qualche carattere nazionale nella storia della filosofia cristiana bisogna aspettare la dissoluzione della scolastica. In Francia e in Inghilterra bisogna aspettare il tramonto del sec. XVI, quando sorgono Cartesio e Bacone, che cominciano a scrivere in francese e in inglese, e, nudriti, specialmente il primo, nella filosofia scolastica, rompono con essa, trovando impulsi speculativi radicalmente nuovi. In Germania la dissoluzione incomincia fin dal sec. XIII con Meister Eckhart, che nelle sue Prediche scritte in tedesco inizia non solo una letteratura filosofica nazionale, ma una filosofia che, sebbene si sforzi di rivestirsi della comune forma scolastica, s'inspira a un principio direttamente opposto a quello che governa la filosofia delle scuole. E alla mistica del sec. XIV si riattacca tutta la più schietta tradizione germanica della filosofia moderna. In Italia, a differenza di tutti gli altri paesi, il primo filosofo e tutti quelli che con lui si possono considerare iniziatori di un movimento di pensiero intimamente connesso con la nostra letteratura e con tutta l'anima nostra nazionale, Francesco

---

[1] In 4 tomi (1889-1897), oltre 2 di *Auctuarium* (1894-97).

Petrarca e gli umanisti che camminano sulla via da lui aperta, non scrivono in italiano; ma il loro latino non è più il gergo scolastico, quella specie di κοινὴ διάλεκτος che il latino era diventato sulla bocca di quegli scrittori senza patria, formulatori d'un pensiero i cui elementi si raccoglievano da fonti greche, alessandrine e bizantine, romane, giudaiche ed arabe: ma il latino restituito alla purezza primitiva e genuina della classicità romana, da cui, poiché le forme dello spirito non è possibile che si tramandino indifferentemente, doveva nascere una letteratura affatto nuova, che è letteratura italiana, anche se scritta in latino.

6. Ma Francesco Petrarca, che dà la spinta alla letteratura nuova del nostro glorioso Rinascimento classico, e, quasi senza saperlo anche a una nuova filosofia — generatasi attraverso la rielaborazione dell'aristotelismo e del platonismo prodotta dall' Umanesimo, — Francesco Petrarca era stato preceduto da un consapevole tentativo, e grandioso, di nazionalizzare la filosofia in Italia, scrivendone in volgare. Non guardate a quella povera cosa (povera rispetto a chi la scrisse) che riuscì il frammento del *Convivio* dantesco, come opera dottrinale e filosofica; ma ponete mente alle intenzioni dell'autore quando vi si accinse. Considerate che egli stesso, l'autore, s'avvide in tempo, che non quei desolanti stiracchiati commenti alle sue canzoni potevano dar vita all' ideale artistico che ei vagheggiava nella mente; e considerate pure che quello stesso ideale egli intese a tradurre in atto nella *Commedia*. Sicché può dirsi che il vero *Convivio* è il poema, chi guardi all' intimo svolgimento del pensiero dantesco.

Il *Convivio*, nell' intenzione dell'autore, avrebbe dovuto essere, come tutti sanno, una vasta enciclopedia del sapere scientifico medievale. Lasciando a' pochi beati, cui è dato sedere « a quella mensa ove il pane degli angeli si mangia »,

ossia ai « religiosi » teologi la loro teologia, che è scienza rivelata, Dante avrebbe nel suo banchetto imbandito le briciole da lui raccolte a' piedi di coloro che seggono. Morta Beatrice, infatti, sapendo da Boezio della consolazione che arreca agli afflitti la filosofia, l'aveva anch'egli, questa consolatrice, cercata alle « scuole de li religiosi »: forse a Santa Maria Novella, dove i domenicani già spiegavano Tommaso d'Aquino; forse a Santa Croce, alle scuole dei francescani, e « a le disputazioni de li filosofanti ». Dove « in picciol tempo, forse di trenta mesi », aveva cominciato « tanto a sentire de la sua dolcezza, che lo suo amore cacciava e distruggeva ogni altro pensiero » [1]. A quelle dolci memorie giovanili negli anni penosi dell'esilio egli torna con un senso di fresco ristoro, come quando in paradiso san Pietro lo esamina intorno alla fede:

> Sì come il baccellier s'arma, e non parla,
> Fin che il maestro la quistion propone,
> Per approvarla, non per terminarla;
> Così m'armava io d'ogni ragione...

A quegli studi ritorna, come a sicuro rifugio, poiché le sorti della vita pubblica gli sono state così fieramente avverse, e l' han gittato fuori del dolcissimo seno della bellissima e famosissima Firenze, « nel quale *era* nato e nudrito fino al colmo della *sua* vita, e nel quale desiderava con tutto il cuore di riposare l'animo stanco, e terminare il tempo che *gli era* dato »; e costrettolo ad errar peregrino mendicando per quasi tutte le parti, « alle quali questa lingua si stende », mostrando contro sua voglia quella piaga della fortuna, « che suole ingiustamente al piagato molte volte essere imputata »: « legno senza vela e senza governo, portato a diversi porti e foci e lidi dal vento secco che vapora la dolorosa povertà ». Torna all'antica

---

[1] *Conv.*, II, XII, 7.

consolatrice, e sente che, mercé sua, egli potrà apparire altr'uomo da quello, che i più eran soliti a vedere nel giovanile poeta d'amore della *Vita Nuova*. Non aveva egli appreso dai mistici come un'esposizione allegorica potesse disascondere dai veli di una poesia amorosa la sostanza delle più alte verità speculative? « Movemi timore d'infamia e movemi disiderio di dottrina dare... Temo la infamia di tanta passione avere seguita, quanta concepe chi legge le soprannominate canzoni in me avere signoreggiato; la quale infamia si cessa, per lo presente di me parlare, interamente; lo quale mostra che non passione, ma vertù sia stata la movente cagione... E questo non solamente darà diletto buono a udire, ma utile ammaestramento... » [1].

Il *Convivio*, insomma, doveva rialzare l'esule errabondo e spregiato nell'estimazione degl' Italiani, scoprendo il dotto, l'uomo di pensiero, e insomma lo spirito serio nel poeta delle « nuove rime » uso a notare quando spirava amore. « Convienmi che con più alto stilo dea, ne la presente opera, un poco di gravezza, per la quale paia di maggiore autoritade. E questa scusa basti a la fortezza del mio comento » [2]. Nel quale a bello studio pertanto si coglie e si fa nascere ogni possibile opportunità di citare opere aristoteliche o pseudo-aristoteliche; e di Platone è ricordata la traduzione calcidiana del *Timeo* e quante dottrine son pervenute a notizia di Dante attraverso Cicerone o Agostino o Alberto Magno, o Tommaso d'Aquino o lo stesso Aristotele. E Avicenna e Averroè e altri arabi: al-Fārābī, al-Ghazzālī, al-Farghānī, di cui conosce gli scritti; e tutti i nomi di filosofi antichi, da Talete ad Epicuro, che a Dante era accaduto di incontrare in Cicerone e in Boezio.

---

[1] *Conv.*, I, II, 15-17.
[2] *Conv.*, I, IV, 13.

Alle scuole dei religiosi l'Alighieri aveva anche appreso che la grandezza dei più famosi poeti dell'antichità non consiste nel vano ornamento favoloso, ond'essi seppero rivestire i loro concetti; sì nell'arcana filosofia, che riuscirono a così bellamente insegnare. L'estetica medievale gli aveva insegnato che il pregio sommo di quell'*Eneide,* che egli sapeva « tutta quanta » [1], consiste appunto nella universale dottrina, di cui Virgilio si dimostra espertissimo. Egli perciò non sdegnerà la poesia; ma la vorrà pari alla poesia virgiliana, grave di verità e di ammaestramento.

Il *Convivio,* anteriore forse al *De vulgari eloquentia,* certo al *De Monarchia,* può essere ascritto agli anni tra il 1307 e il 1309, quando forse fu incominciata anche la *Commedia,* e può considerarsi come il momento critico dello spirito dantesco, il quale, movendo dalla poesia del dolce stile, si orienta verso la poesia scientifica e filosofica. Concepita, infatti, la poesia, secondo gl' insegnamenti di quella cultura chiericale, che prevalse nella mente di Dante quando il « vento secco » dell'esilio e della povertà ebbe essiccata in lui ogni vena del vago poetare giovanile, come strumento o forma di sapere assoluto, potevano le canzoni prese a commentare nel *Convivio* appagare alla lunga il suo nuovo ideale ? Quale dei grandi poeti dell'antichità aveva sentito il bisogno di dimostrare con esposizioni allegoriche il verace contenuto della propria poesia ? E poi, il commento che egli veniva compilando, per sforzi che facesse, non riusciva, né poteva riuscire a cavar tutta dalle canzoni quella enciclopedia, di cui Dante voleva esser dottore; e molta parte entrava nell'ordito dell'opera come schiarimento e appendice al commento. Laddove la teoria dell'allegorismo richiedeva che nel simbolo fosse tutto il simboleggiato; e l'alta poesia

---

[1] *Inf.*, XX, 114.

doveva tutta comprendere in sé e lasciar trasparire di tra le ombre sapienti la materia della dottrina. E però Dante, nella sua energica personalità, non poteva non stancarsi ben presto del faticoso tentativo di allegorizzare le proprie canzoni; e non sentire il bisogno di un'attuazione più piena di questa nuova poesia virile, a cui aspirava il suo genio. E Dante interruppe il *Convivio*; e il fine stesso, più maturamente concepito, perseguì nella *Commedia*. La quale, per altro, dispenserà non soltanto quello che cade dalla beata mensa, alla quale nel *Convivio* Dante non credeva di poter sedere: cioè la pura scienza mondana, o filosofia; ma lo stesso pan degli angeli, serbato ai pochi: la teologia. Ammesso per Virgilio alla scuola dell'altissimo canto, egli verrà condotto nel nobile castello della scienza, fino ad Aristotele; ma, infiammato dall'amore infinito della sua Beatrice, salirà di contemplazione in contemplazione fino a Dio. La sua poesia si leverà con volo possente dalla materia d'amore alla dottrina di una somma teologica, che ai dommi premette i *praeambula fidei*, alla scienza rivelata le arti liberali dovute al lavoro spontaneo del pensiero umano.

Avrebbe potuto scrivere una somma teologica, e scrisse un poema; perché egli era nato poeta, e sentiva la forza irresistibile del genio interiore, come accennò a Bonagiunta. Di poesia era vissuto agli anni lieti della giovinezza, quando il suo mondo era il mondo dei sogni e dell'amore:

> Guido, i' vorrei che tu e Lapo ed io
> Fossimo presi per incantamento,
> E messi in un vascel, ch'ad ogni vento
> Per mare andasse al voler vostro e mio;
> . . . .
> E quivi ragionar sempre d'amore... [1]

---

[1] *Rime*, LII.

Quando questi sogni s' infransero, ed ei cercò un pascolo allo spirito negli studi dei religiosi, le passioni di parte lo ebbero presto avvolto nelle loro spire, e distratto nelle cure politiche e negli affanni tempestosi delle lotte cittadine. Uscir dalle quali fu per lui, com'era naturale, un tornare bramoso a se stesso, allo spirito d'una volta, dell'età più lieta, alla poesia: alla poesia bensì maturata nei contrasti del mondo, nella prova dolorosa, nella grave riflessione dell'uomo, che s'era una volta accostato alla filosofia e trovava già nella folta esperienza della storia più agitata tanta materia di meditazione e tanti spiragli di verità luminosa. Sicché le sorti della sua vita e gli ammaestramenti della scuola poterono presto persuaderlo a comporre in uno tutti i bisogni imperiosi del suo spirito: tornare alla dolce poesia, ma filosofando; tornare alla Beatrice degli anni belli, ma per trasfigurarla nella meditazione degli anni maturi, cui non arridono più gl' incantamenti d'amore, e dell'uomo fatto pensoso dal serio spettacolo del mondo. Non scriverà una somma (per Dante la somma era stata scritta da Tommaso d'Aquino); ma qualche cosa di più di una somma, che contiene sì la verità, ma non più nuda e disamabile, e però imperfetta. Laddove la forma ideale della verità nuova bandita dal cristianesimo non avrebbe dovuto esser da meno di quella che l'antica aveva ottenuta da Virgilio; e doveva riceverla per Dante in un poema, al quale, quando era presso a compierlo, ei poté pensare che avessero posto mano cielo e terra [1]: le celesti ispirazioni della fede e le supreme concezioni della ragione terrena.

Così la filosofia entrava non solo in quanto pensata e fermata nella lingua volgare, ma, quel che è assai più, raffigurata nei fantasmi del monumento più magnifico della nostra arte, nella letteratura nazionale. Vi entrava

---

[1] *Par.*, XXV, 1-2.

trionfalmente, con intera coscienza della importanza storica della novità. Il programma dantesco, anche per questa parte, è nel *Convivio*. Si leggano i capitoli 5-13 del primo trattato, dove l'Alighieri dice perché scrive in volgare il suo commento: e vi si vedrà esplicito il proposito di creare un nuovo, serio, alto contenuto alla letteratura già sorta fuori delle scuole; e di trarre pertanto dal chiuso di queste la scienza.

Che fu tale novità che, al primo tratto, nel *Convivio*, Dante dubitò non fosse inopportuno questo suo scrivere di così alte materie in volgare; e si chiese se c'era quella « evidente ragione, che partir faccia l'uomo da quello che per gli altri è stato servato lungamente »; e si scusò lungamente del suo ardire adducendo « lo naturale amore della propria loquela » (oh la nostalgia del tempo felice nella miseria! del tempo in cui egli veniva trattando ad ora ad ora la sua loquela col cesello dell'arte!).

Egli era geloso del suo volgare; e nel *Convivio* aveva preferito lui maneggiarlo, anzi che, dando in latino il commento, lasciare poi la cura, se mai, di volgarizzarlo a qualche « illitterato », che l'avrebbe fatto parer laido: come aveva fatto nella seconda metà del Duecento il traduttore della *Summa quorundam Alexandrinorum*, o estratti dell'*Etica a Nicomaco*, messi in latino da Ermanno il Tedesco: (« come fece quelli che trasmutò il latino dell'*Etica* »); o come fece anche il fisico Taddeo d'Alderotto, che è pur menzionato nel Paradiso, quale uno degli autori prediletti da' mestieranti contemporanei, incuriosi della « verace manna ».

Dante, insomma, tratta di filosofia in volgare per amore d'artista e coscienza della propria arte. E difende perciò il suo volgare da quelli che per « abominevoli cagioni » lo dispregiano o lo tengon da meno delle altre lingue romanze, sentendosi di dimostrarlo con l'esempio atto ad esprimere « altissimi e novissimi concetti convenevolmente,

sufficientemente e acconciamente ». E finisce con un inno d'amore, di un amore che si potrebbe dire dionisiaco:

Questo mio volgare fu congiugnitore de li miei generanti, che con esso parlavano..., per che manifesto è lui essere concorso a la mia generazione, e così essere alcuna cagione del mio essere. Ancora, questo mio volgare fu introduttore di me ne la via di scienza, che è l'ultima perfezione, in quanto con esso io entrai ne lo latino, e con esso mi fu mostrato: lo quale latino poi mi fu via a più innanzi andare... [1].

Qui lo scolastico si riscuote e si sveglia; e sente la terra, a cui lo avvincono le sue radici spirituali. Indi sente salire allo spirito la linfa della vita, e permeare in un solo circolo vitale l'umore che avviva una moltitudine di parlanti una stessa lingua, e aventi in questa alcuna cagione dell'esser loro. Sa a prova il valore di questa lingua, a cui era vietato l'ingresso nelle vecchie scuole; e con l'istinto della vita che sarà vissuta, presente che una nuova scienza nascerà, fuori di quelle scuole, germogliante da quella terra, vivente di quello spirito che parlava il volgare: una scienza che, uscita dalla breve cerchia dei chierici privilegiati, si diffonderà nella moltitudine.

Questo sarà quello pane orzato del quale si satolleranno migliaia, e a me ne soperchieranno le sporte piene. Questo sarà luce nuova, sole nuovo, il quale surgerà là dove l'usato tramonterà, e darà luce a coloro che sono in tenebre e in oscuritade, per lo usato sole che a loro non luce [2].

Il sole che tramonterà sarà la scienza umbratile delle scuole senza nessun carattere nazionale; il sole che sorgerà, se non nel *Convivio*, nella *Commedia*, sarà la scienza liberata dal suo astratto universalismo, e fatta italiana, perché passata attraverso una grandissima anima italiana, e penetrata nella nuova vita d' Italia.

---

[1] *Conv.*, I, XIII, 4-5.
[2] *Conv.*, I, XIII, 12.

7. C'è infatti bisogno di dire, che non è nella sola lingua astrattamente considerata l' italianità del poema dantesco ? O piuttosto, che la vera lingua, la vera forma, in cui vive il mondo poetico di questo spirito eroico, che fu il più possente dei creatori della nostra anima nazionale, non è pur il volgare dei filologi, ma la stessa anima dantesca, che fonde e potenzia la civiltà italiana in incubazione nei Comuni, e nei contrasti economici tra le vecchie e le nuove classi, nelle ardenti passioni sociali e religiose divampate dalle eresie insinuate o diffuse dal moto francescano nel corpo stesso del cattolicismo, nelle antiche aspirazioni all' ideale perenne della romanità, nella cultura delle lettere e delle arti, nelle sempre risorgenti esigenze contro le pretensioni ierocratiche della Chiesa ? Nessuno oggi pensa più che la lingua d'un uomo o di una letteratura sia quella chiusa nei vocabolari e nelle grammatiche: poiché ci siamo accorti che la parola suona nel contesto di un'anima con accento sempre nuovo nell' inquieto svolgimento della sua vita; e nella forma che par parola vediamo confluire e condensarsi tutta la spiritualità nell'atteggiamento individuale o storicamente determinato, che vi s'esprime. Anzi l'espressione non ci pare sia altro che questa vita interiore, questa effusione lirica che un mondo, per altro in sé concepibile solo in astratto e sempre dopo che è stato espresso, assume nello spirito in cui si realizza.

Non è ufficio mio analizzare qui i caratteri nazionali dell'opera dantesca; e qui può bastare l'osservazione, tante volte già ripetuta, che Dante è risorto non dico nella oziosa erudizione, per cui ogni materia è degna perché nessuna materia è davvero degna per gli animi indifferenti, ma nella vita palpitante, attuale, concreta dello spirito italiano, ogni volta che gl' Italiani si sono comunque, letterariamente o politicamente, riscossi, si sono guardati in faccia, e hanno sentito un'unità di ori-

gine, di tradizione, di aspirazione: un'essenza comune, insomma, e una sostanza e missione nazionale.

Ebbene, Dante rompe in letteratura l'universalità medievale; e per l'ampiezza del mondo che esprime la sua vasta poesia, si può dire che crei la storia dello spirito italiano, in quanto arte, religione, filosofia.

Ma la sua creazione ha carattere artistico, e non religioso né filosofico. Il suo spirito è attivo come arte che c' impone pur oggi, dopo tanta vita di travaglio religioso e di pensiero, quel vecchio mondo di fede e di speculazione medievale vivente nell'aere eterno dell'arte; ma è piuttosto passivo e recettivo sì in religione e sì in filosofia. Che se soltanto la religione e, più adeguatamente, la filosofia ci danno il reale nella sua obbiettività, quale gli uomini vogliono averlo innanzi, non più mero ideale carezzato dalla fantasia, ma mondo saldo della loro fede; Dante italianizza la scolastica, come italianizza il misticismo moderato e contradittorio e il cattolicismo medievali; ci fa sentire la vita che questo mondo universalistico medievale continuava a vivere anche in uno spirito, che nel mondo del pensiero si affacciava così energicamente alla realtà della nuova storia d' Italia; ma non dà alla storia d' Italia né una nuova fede religiosa, né un concetto filosofico iniziatore.

Quello che Dante credente e filosofo ci ha tramandato, non è di lui, non è nostro, ma di quel Medio Evo, in cui, come pensatori, non avevamo neppure una vera personalità: quello che è suo, ed è nostro, è un mondo non chiuso in una determinata idea religiosa e filosofica, e però logicamente compatibile ancora con le vecchie forme della fede e della speculazione. Rispetto alle quali dirò anche essere stato Dante eclettico e conciliativo, come chi non ha un grande interesse ai profondi motivi spirituali, da cui nascono sempre le divergenze e le lotte in religione e in filosofia.

E dirò pure che l'esempio singolarmente significativo di Dante determina il senso che solo può darsi alla ricerca propostaci in queste lezioni, intorno alla filosofia scolastica italiana, non volendo del tutto arbitrariamente dir tale la filosofia di quegli scrittori medievali che nacquero e magari vissero per qualche tempo in Italia. La nostra ricerca cioè non può mirare se non a quella filosofia che, come scolastica, non è punto italiana; e che con la storia nostra ha questo solo legame, che essa era studiata anche nelle scuole italiane, anche dagli Italiani, che come Dante si procacciassero una profonda cultura filosofica: e che, secondo l' indole sua, poté favorire o contrastare inclinazioni più intime e più proprie dello spirito italiano: un legame affatto analogo a quello per cui nella storia italiana, e più strettamente della letteratura italiana, possiamo pure occuparci della filosofia di Hobbes e di Rousseau a proposito di Ugo Foscolo, che non fu filosofo, e di quella dei sensisti e materialisti francesi a proposito di Leopardi, che non fu filosofo neppur lui.

8. Da Dante al Petrarca il problema si rovescia; e però io considero il secondo, e non il primo, iniziatore di una filosofia italiana, quantunque il primo abbia un così vivo senso del bisogno di far entrare la filosofia nella nostra letteratura, e il secondo ostenti un così superbo dispregio del volgare italiano là dove si fa assertore e propagatore di una scienza che cacci di seggio la scolastica. In Dante la filosofia è materia d'arte, è contenuto, alimento della sua ricca personalità poetica; nel Petrarca la stessa sensibilità del poeta diventa materia d'un concetto della filosofia profondamente diverso da quello grettamente intellettualistico proprio delle forme più povere della scolastica, in cui egli s' imbatte: il terminismo occamistico, che invase tutte le scuole d' Italia, e vi ebbe uno dei più celebri sommolisti con Paolo Veneto; e l'averroismo

irreligioso dei medici e naturalisti senza interesse filosofico, insediatosi principalmente per opera di Pietro d'Abano nella scuola padovana.

Ma, se la storia della filosofia, che può dirsi nostra, comincia a rigore con l' Umanesimo, nel doppio senso filologico e filosofico di questa parola, iniziato dal secondo grande poeta della nostra letteratura, fa d'uopo anche riflettere che ogni storia è un quadro in cui le figure, che attirano la nostra attenzione, risaltano sopra uno sfondo più o meno lontano, che la fantasia vagamente ricostruisce quando manchi nella tela. La filosofia italiana dal Petrarca e da Marsilio da Padova fino al Rosmini e al Gioberti, attraverso il Ficino e il Pomponazzi, il Telesio e il Patrizzi, il Bruno e il Campanella e fin lo stesso Vico, non si stacca mai del tutto dalla sua matrice, che è la filosofia scolastica, platonica o aristotelica. Tutti, o quasi tutti, i nostri filosofi recano nel loro pensiero qualche cosa di scolastico, di medievale, di inesplicabile senza quella scolastica, senza quel Medio Evo, rimasto nel cuore stesso della nostra cultura e dell'anima nostra: la « grave mora », sotto la quale per secoli e secoli giacque oppressa la nostra spontaneità e intimità religiosa e filosofica.

V' ha chi fantastica, di là d'ogni concezione intelligibile, di un' indole della razza latina, indifferente a quei motivi mistici, in cui si radica non pure la schietta religiosità, ma anche lo schietto spirito speculativo, che è sì bisogno di intendere, ma d' intendere qualcosa che sia tutto, e un tutto che si senta vivo dentro il nostro animo stesso. Ma questa razza, che non sia un mito, è la storia. E la nostra spontaneità spirituale è stata sempre (possiamo dire senza immodestia, fino ad oggi) impedita e compressa dalla nostra tradizionale e ufficiale e fatale cultura. Nessuno dei nostri pensatori ha fatto scuola tra noi: ogni moto filosofico ha raggiunto faticosamente un vertice, su cui s'è arrestato; e poi s'è dovuto ricominciare

da capo, con nuovo sforzo. La scuola, ecclesiastica o laica, fino al sec. XVIII fu scolastica: Aristotele il testo dell'insegnamento accademico in Italia fino alla Rivoluzione francese. Dalla quale non avemmo una spinta a un movimento filosofico nostro se non nel periodo della restaurazione, quando alla filosofia dovemmo tornare con due pensatori grandi ma preoccupati da preconcetti religiosi intesi pure scolasticamente. Poiché l'altra scuola di filosofia che, oltre l'accademia pei dotti, avemmo in Italia anche dopo la morte ideale della scolastica, voglio dire la scuola di filosofia pel popolo, per tutti, quella che doveva deporre in tutte le anime almeno il germe d'un concetto dell'assoluto, la Chiesa, per l'andamento particolare della nostra storia politica, non tutta soggetta né tutta libera dal Papato, non ha mai potuto essere altro che la Chiesa cattolica: una Chiesa, la cui dommatica coincide coi principii essenziali della scolastica, quali procureremo di fermarli in queste altre lezioni: e che si possono riassumere nella negazione della divinità dell'uomo, nella netta separazione tra l'anima umana e quella realtà che quest'anima, ripeto, deve sentirsi dentro, per vivere una vita veramente e profondamente religiosa e insomma proporsi e sentire il problema filosofico. Ora, quando ci s'abitua a guardar fuori per vedere l'oggetto che solo è dentro di noi, come volete che si desti mai in tutta la sua pienezza quella vita rigogliosa dello spirito, che nasce dalla coscienza di quest'oggetto?

Così Bruno, Vico, Gioberti scoprono, ciascuno con genialità meravigliosa d'intuito speculativo, un Dio, che è momento essenziale nella storia del pensiero moderno nelle sue più alte manifestazioni: ma nessuno di essi è in grado di riconoscervi il suo vero Dio.

Questa invero la nostra storia, che solo ora si ripiglia con quella piena libertà di spirito che è l'aria vivificante così del pensiero filosofico, come di quello religioso.

9. La rappresentazione storica della filosofia italiana pertanto ha più d'ogni altra bisogno di uno sfondo scolastico. Ed è fortuna per la coscienza nazionale del nostro spirito, che tale sfondo ci stia sempre innanzi, indimenticabile, in opera pur così fortemente italiana come la *Commedia* dantesca. La quale, per altro, con la scolastica ci conserva un motivo di dissoluzione della medesima: una delle prime e più vigorose proteste levate dalla stessa logica della vita contro il trascendente della scienza medievale; una delle prime affermazioni di quella coscienza, che, pervenuta più tardi a concetto generale della realtà, sarà la filosofia moderna.

Voglio accennare a quel credo politico, a cui Dante si sforza di dare forma filosofica nel *De monarchia*: che è nella forma e nei principii un trattato scolastico; ma si propone pure una tesi in assoluto contrasto cogl' insegnamenti generali della filosofia stessa dantesca. La quale, si noti, non solo non permette a Dante di salire con la sola guida di Virgilio, simbolo della ragione umana, dalla selva delle passioni accecatrici fino alla luce di Dio, ma non ritiene lo stesso Virgilio capace di muovere al soccorso dell'uomo per dirgli « quanto ragion vede »[1] giù per i cerchi dell' inferno e su per i gironi del purgatorio fino alla « selva antica » del paradiso terrestre, senza il comando e lo sprone di Beatrice « loda di Dio vera », scienza rivelata; la quale va a lui, non chiamata, non attesa; inviata da Lucia, la « nimica di ciascun crudele », la grazia illuminante; mossa, a sua volta, dalla donna gentile, grazia preveniente. Insomma, la stessa salute terrena, pur possibile per opera di ragione umana, secondo la filosofia scolastica, che è quella di Dante, presuppone l' intervento positivo di un'azione divina estrinseca alla ragione umana. Tuttavia, quando l'uomo politico si propone il problema

[1] *Purg.*, XVIII, 46.

dei rapporti tra Stato e Chiesa, l'uno, si può dire, opera di Virgilio, e l'altra di Beatrice; quello indirizzato alla beatitudine terrena, al paradiso terrestre, e questa alla felicità eterna del celeste paradiso, Dante sta con l' « ultima possanza di Soave », con l' « ultimo imperator delli Romani » [1], con quel secondo Federico, per cui tanta era la sua ammirazione, quantunque nella severità della sua divina giustizia lo dovesse pur condannare alle tombe infocate come un « epicureo », di quelli « che l'anima col corpo morta fanno », e che perciò non possono sperare al lor Virgilio gli estrinseci aiuti d'alcuna Beatrice. Il suo Stato è all'uomo *operatio propriae virtutis*, celebrazione della propria natura; la quale soltanto al celeste paradiso non può ascendere *nisi lumine divino adiuta*. Ai fini dello Stato *per philosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur, secundum virtutes morales et intellectuales operando*. Alla pienezza della vita terrena i mezzi ci sono forniti *ab humana ratione, quae per philosophos tota nobis innotuit* [2]. E però lo Stato, pura opera umana, è indipendente dalla Chiesa; possiede un valore assoluto, ha in sé Dio. Il che vuol dire che Virgilio può da se medesimo uscire dal nobile castello « del vizio senza speme » e muovere da sé incontro alla virtù stanca del discepolo smarrito. Dante non ha più bisogno di dire a Cavalcante: « Da me stesso non vegno! » [3].

Certo, questo spunto d' immanenza non è svolto: e rimane in contraddizione col carattere complessivo del pensiero dantesco. Ma è anche vero che questo spunto sarà sempre il tratto più brillante, più significativo, più vivo del pensiero di Dante, ogni volta che gl' Italiani si ricorderanno del loro primo padre spirituale per averne un monito e una parola di missione storica nazionale.

---

[1] *Conv.*, IV, III, 6, e *Par.*, III, 120.
[2] *Mon.*, III, 16.
[3] *Inf.*, X, 15.

Ed è anche vero che tutta la nostra filosofia da Marsilio a Gioberti e a Spaventa, come tutto il resto della filosofia moderna antiscolastica, è intenta allo svolgimento di quel germe d' immanentismo.

10. E da questo aspetto Dante ci riporta a Federico II, da cui pigliammo le mosse: al fiero avversario del prepotere papale, allo strenuo difensore delle prerogative dello Stato, al primo che abbia pensato a raccogliere sotto un governo, in un sol corpo, tutta la penisola. E riportandoci a questo grande suo precursore che «della filosofia fu studioso» come dice lo Pseudo-Iamsilla, «e non pure egli la coltivò, ma volle che nel regno si propagasse», non solo ci fa fermare a un punto di maggior momento storico, per la storia generale d' Italia, ma ad un'affermazione più piena e più concreta di quello stesso germe di dissoluzione, che la Scolastica mostra con Dante nelle sue viscere. Giacché in Federico svevo l'aspirazione all'autonomia assoluta dello Stato si giovava di tendenze filosofiche, pur proprie della scolastica, ma aliene dal pensiero dantesco: le quali nella scolastica fermentavano appunto come principio dissolvente.

Di lui fra Salimbene disse che non aveva alcuna fede in Dio: *Erat epicureus, et ideo quicquid poterat invenire in Divina Scriptura per se et sapientes suos, quod faceret ad ostendendum quod non esset alia vita post mortem, totum inveniebat. — Fuit vere epicureus*, dice Benvenuto, l'arguto commentatore della Divina Commedia; giacché, aspirando a potenza e dominio *per fas et nefas*, insorse con ingratitudine grande contro madre Chiesa, che lo aveva educato pupillo, e l'afflisse con più guerre, facendo invece una pace turpe col sultano, quando avrebbe potuto e dovuto liberare Gerusalemme. — Ma, spogliata la tradizione guelfa del contorno e del colorito leggendario, che è già nell'atto di scomunica fulminato contro il re pestifero

da Gregorio IX nel 1239, resta che Federico II, pur facendosi, per motivi politici, persecutore acerrimo degli eretici, per la sua cultura mezza cristiana e mezza araba, pel suo continuo contatto con dotti musulmani e giudei, fu personalmente scettico in fatto di religioni positive: e ne è sicuro documento il racconto che i cronisti arabi fanno della sua condotta verso i musulmani nella crociata che condusse a Gerusalemme. Onde il Renan poté scrivere: « Fu certo uno spettacolo strano quello di questa crociata, in cui si vide l'unione più cordiale regnare tra l'imperatore e il capo degl'infedeli, a gran dispetto dei loro eserciti fanatici. E lo scandalo giunse al colmo quando Federico visitò Gerusalemme. Dove non parve il più santo della cristianità se non per burlarsi più apertamente del cristianesimo. Il rettore della moschea che l'accompagnava racconta gli scherzi onde questo strano pellegrino rese notabile la sua visita ai luoghi santi. Conversava di matematica e filosofia coi dotti musulmani, e indirizzò al sultano problemi molto difficili su queste scienze; e il sultano, da parte sua, mandò in dono all'imperatore una sfera artificiale rappresentante i movimenti dei cieli e dei pianeti ». Federico, dunque, aveva ben più profonde ragioni di Dante per opporsi alla pretesa teocratica di Gregorio IX, quando questi nella sua lettera del 23 ottobre 1236 gli rimproverava di disconoscere « il potere che lo aveva fatto ciò che egli era ».

Un documento interessantissimo del pensiero filosofico dell'imperatore lo abbiamo nei *Quesiti siciliani* dello sceicco Ibn Sab' īn, conservati in un manoscritto di Oxford e pubblicati da Michele Amari [1]. Dove il filosofo musulmano da Ceuta, in Africa, risponde a talune questioni che Federico intorno al 1240 aveva inviato ai dotti

---

[1] Nel *Journal Asiatique* del 1853. Cfr. dello stesso AMARI, *Storia dei musulmani di Sicilia,* III, (1872), pp. 701-03.

di tutte le parti d' Oriente: e lo stesso testo di esse riportato da Ibn Sab' īn, che ora non posso analizzare, ma di cui mi sono altrove occupato, dimostra che Federico II era un averroista stretto a quegli « invidiosi veri » che sillogizzerà Sigieri, leggendo a Parigi nel Vico degli strami: quei veri invidiosi allo spirito più puro della scolastica, perché con l'unità dell' intelletto toglievano, come vedremo nella nostra quarta lezione, la personalità della parte immortale dell'anima umana, e negavano perciò l' immortalità dell'anima individuale; e, con l'eternità del mondo, spiantavano il domma della creazione, e sottraevano in certo modo la natura all'azione di un Dio trascendente.

Quindi si spiega perché i guelfi lo chiamassero epicureo: che fu nel Medio Evo designazione generica di chi non credesse in un'altra vita; e perché l'accusassero di non credere in nessun Dio; quantunque nella seconda metà del Duecento tutti gli averroisti latini non dubitassero di salvare la fede nell' immortalità, grazie alla famosa dottrina della doppia verità, che nel sec. XVI rinnoverà il Pomponazzi per lo stesso motivo; e quanto all'eternità, non ne rifuggisse, come vedremo, nel terreno della filosofia lo stesso Tommaso d'Aquino, il quale faceva anche lui della creazione in tempo un mero articolo di fede. Ma la tradizione guelfa per Federico II non si spiegherebbe, se egli non avesse dimostrato di professare senza riserve quelle dottrine averroistiche. Le quali, se non impedivano ai seguaci di Ibn Rushd una sincera professione di teismo (che anzi concorrevano, come vedremo, ad accentuare il concetto della trascendenza, che è il cardine dello scolasticismo), d'altra parte, all'averroista che non fosse andato fino in fondo della propria logica consentivano ed agevolavano una certa affermazione dell'autonomia della natura, nel largo senso medievale. Onde averroismo divenne nel sec. XIV sinonimo d' incredulità e di materialismo, come accadde nelle polemiche che contro

gli averroisti del suo tempo condusse il Petrarca, specialmente nell'opuscolo così caratteristico e significativo *De sui ipsius et multorum ignorantia.* E la tradizione averroistica padovana dei sec. XIV e XV è tradizione di libero pensiero naturalistico.

Appunto per questa intonazione dell'averroismo di Federico II, che non fu uno studioso solitario, ma un vero *excubitor ingeniorum* e un promotore entusiasta di studi filosofici, per tutti i mezzi di cui poteva disporre, dalla sua corte, centro della nuova ingenua cultura romanza e della provetta e ricca scienza orientale, fondatore di università, rinnovatore della biblioteca filosofica del sec. XIII in Italia; in quello sfondo della storia della nostra filosofia, dove noi dobbiamo allogare i movimenti spirituali, dalla cui risoluzione sorge il pensiero nuovo e nostro, al geniale Svevo d' Italia e al suo Manfredi, che ne seguì degnamente le orme, non può negarsi un luogo cospicuo.

Al principio del sec. XII la scolastica non ha ancora conquistato il posto che è destinata ad occupare nella storia del pensiero. Di Aristotele l' Oriente non ha conosciuto ancora se non la Logica; prevale la corrente platonico-agostiniana, che non crea nessun grande movimento filosofico; e i dialettici, a proposito dell' *Isagoge* porfiriana, s' impigliano nel problema degli universali, che, senza l' interesse teologico, variamente ferito dalle opposte soluzioni, non avrebbe potuto, pel suo significato filosofico, destare tanto ardore di dispute: poiché nominalisti e realisti dovevano in conclusione accordarsi nella concezione dualistica, ed essere gli uni e gli altri, pertanto, egualmente realisti.

Il sec. XIII, invece, rappresenta un *instauratio ab imis* della filosofia medievale, per la penetrazione nel mondo latino dei libri della Fisica e della Metafisica di Aristotele, provenienti principalmente dalla Spagna araba; seguiti poco stante dalle versioni dei compendi che ne aveva

fatti Avicenna e dei commenti diversi di Averroè, morto proprio alla fine del secolo innanzi (1198). L'orientamento degli studi cambiò. Cominciarono le preoccupazioni dell'autorità ecclesiastica. E cominciarono i divieti. Nel 1210 un concilio provinciale tenutosi a Parigi, e nel 1215 il legato pontificio Roberto di Courçon nel regolamento imposto alle scuole parigine, proibirono la lettura di questi libri aristotelici, dei compendi e dei commenti. Il legato lasciava passare soltanto l'*Ethica vetus*, contenente il secondo e il terzo libro della Nicomachea. Quando nel 1231 Gregorio IX, l'avversario di Federico II, ricostituì l'università di Parigi, che s'era sciolta due anni innanzi, rinnovò la proibizione, finché quei libri non fossero esaminati ed espurgati. Ma pochi giorni dopo — i tempi maturavano rapidamente, poiché i nuovi libri, malgrado tutti i divieti ecclesiastici, si facevano strada e il papa non voleva esser da meno del suo aborrito Federico nel favore verso gli studi — scriveva all'abate di san Vittore e al priore dei Predicatori a Parigi, che assolvessero maestri e scolari incorsi in pena per le proibizioni anteriori. E subito dopo nominava una commissione di teologi, che esaminasse questi libri con tutta l'attenzione e il rigore necessari, per purgarli d'ogni errore atto a scandalizzare ed offendere i lettori, sì che essi potessero, senza altro ritardo e senza pericolo, esser restituiti allo studio: così come — secondo la bella immagine pontificia — una donna di rara bellezza, presa tra i prigionieri, non sarà introdotta in casa prima che non abbia lasciato cadere sotto le forbici il soverchio della incolta capigliatura e ritagliare le aguzze unghia.

Allora fu un accorrere entusiasta di tutti gli spiriti attorno al nuovo Aristotele, rivelato dagli arabi. E nel lavorio d' interpretazione intorno a quei testi si costituì la Scolastica sistematica, che fiorì nel sec. XIII. Sopraggiunsero intorno alla metà del secolo i testi greci, di cui,

principalmente per opera di Enrico di Brabante e di Guglielmo di Moerbeke e desiderio di Tommaso d'Aquino, si fecero traduzioni dirette, letterali, che servirono appunto a' commenti tomisti, condotti col metodo inaugurato da Averroè. E in Tommaso e in Giovanni Duns Scoto la scolastica toccò l'apogeo, cui seguì poscia la discesa.

Orbene, a questo risorgimento filosofico, che diè luogo alla fioritura della scolastica, Federico e Manfredi diedero un impulso potente. Il primo giovossi principalmente del celebre Michele Scoto, condannato come mago da Dante alla quarta bolgia del cerchio ottavo: di quello Scoto, per opera del quale, secondo Ruggero Bacone, si sarebbero divulgate intorno al 1230 per l' Europa le versioni latine degli *expositores sapientes* di Aristotele, oltre a quelle di alcuni scritti aristotelici. Infatti, prima di venire alla corte di Federico, intorno al 1220, egli aveva tradotto i commenti di Averroè al *De caelo et mundo* e al *De anima*; e forse anche quelli al *De generatione et corruptione* e ai *Metereologici*; nonché le parafrasi dei *Parva naturalia* e il *De substantia orbis*. E doveva avere tradotto, sempre dall'arabo, gli stessi libri aristotelici *De caelo et mundo* e *De anima*. Intorno al 1232 era a Melfi presso Federico, e traduceva per lui il compendio di Avicenna del *De partibus animalium* e una manipolazione, anch'essa araba, dei *Physiognomica*. Ma le traduzioni già compiute dallo Scoto potevano essere tra quelle che Federico mandò alle varie università.

Manfredi, che il Collenuccio dice « dottissimo in filosofia e grandissimo aristotelico »; e di cui il guelfo Giovanni Villani ci assicura che « tutta sua vita fu epicurìa, non curando quasi Iddio né santi »; oltre a tradurre di suo dall'arabo in ebraico e quindi in latino lo pseudo-aristotelico *De Pomo*, stipendiò dotti a tradurre dall'arabo

opere dello Stagirita, come ci è attestato da un accenno dell'*Opus tertium* del vecchio Bacone; e noi possediamo tuttavia due versioni dal greco, eseguite per commissione di lui: l'una dei *Problemi*, anonima; e l'altra dei *Magna moralia*, di Bartolomeo da Messina.

11. Così gli ultimi Svevi, la cui opera e la cui sorte è strettamente legata alla nostra storia, da una parte promovevano il risveglio degli studi filosofici nel sec. XIII, e però della scolastica, e, dall'altra, ne favorivano l' indirizzo, che doveva creare maggiori difficoltà alla intuizione fondamentale della scolastica stessa e di tutta la filosofia anteriore, e affrettarne la fine. E però dicevo a principio che, se lo storico della letteratura italiana, sulle orme di Dante, deve rifarsi dalla reggia di Sicilia, indi pure deve prender le mosse lo storico della nostra filosofia. Se non che l'arte precede la filosofia; e la poesia già nel Duecento è formata, e culmina al rompere del secolo successivo in Dante. Il pensiero speculativo s' indugia dapprima nella rielaborazione del passato, e non perviene alla oscura coscienza della vita nuova se non al declinare del Trecento. Per più d'un secolo, tra la metà del XIII e la metà del sec. XIV, è un fervore di vita speculativa che vuole assorbire le antiche dottrine, nella sistemazione più scientifica e grandiosa che se ne conosca, quella di Aristotele. Una vita agitata, di spiriti impazienti di riconquistare quel gran mondo smarrito, che s'affrettano a ripercorrere rapidamente in tutti i sensi; e nel tumulto, nell'entusiasmo e nell'ansia dell'opera febbrile cercano un orientamento, una filosofia nuova.

Poiché anche gl' Italiani vi parteciparono, poiché il modo in cui vi parteciparono è in stretta relazione colla vita religiosa, di cui essi erano capaci, e che è nell' intento di questi corsi indagare, contentiamoci nelle pros-

sime lezioni, che non potranno essere la storia di una filosofia italiana, che non ci fu, di rappresentare in iscorcio quel tumulto di ricerca, che fu pure vita nostra, quando anche noi cercavamo una filosofia capace di intendere la grande realtà nuova rivelata dal cristianesimo: la realtà dello spirito.

II

LA VERITÀ

I

1. Nei primi giorni dell'ottobre 1259, il settimo generale dei frati minori, dopo Francesco d'Assisi, Giovanni Fidanza (1221-1274), in religione frate Bonaventura da Bagnorea, saliva in cerca di pace il « crudo sasso, intra Tevere ed Arno », dove Francesco, trentacinque anni prima, macerato dai digiuni e dalle preghiere, aveva preso da Cristo l' « ultimo sigillo », che le sue membra portarono quindi per altri due anni: saliva, in cerca di quella pace estatica, a cui aspira la contemplazione. Ma sull'Alvernia alla tepida anima del discepolo non soccorse la visione ingenua, in cui s'era estasiato lo spirito ardente, ma più schietto e più semplice, del padre Francesco: la visione del serafino, del profeta, dalle sei ali.

Il discepolo era un dottore, due anni prima solennemente laureato nello studio di Parigi, dove aveva imparato come l'ardore stesso di padre Francesco da volo dell'anima innamorata di Dio potesse trasformarsi nel metodo di una dottrina: metodo, di cui l'amore da parte del soggetto e la grazia da parte dell'oggetto fossero bensì l'espresso presupposto, ma che, date le condizioni necessarie, non assolveva l'atto essenziale mistico in uno slancio immediato, sì lo mediava e spiegava in una serie di gradi laboriosi, fondati con logica intellettualistica sulla

considerazione filosofica del mondo spirituale correlativo: sì che il senso mistico diventasse forma capace e indifferente di un contenuto, in cui la costruzione dell' intelletto potesse liberamente adagiarsi, e sostituirsi nell'anima dello studioso al vero e diretto interesse divino. Il fine rimaneva; ma la passione intellettuale della scuola, com'è ovvio, lo allontanava e riponeva in una cima sì alta e remota, che il mezzo di raggiungerlo lungo la scala faticosa destava un problema nuovo, e, senza che il mistico se n'accorgesse, diventava esso stesso fine.

Nessuna meraviglia pertanto se frate Bonaventura, andato sul monte sacro al ricordo dei seguaci di Francesco, a studiare, — *dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum*, com'egli stesso racconta, — non vide anche lui il suo serafino, ma si rammentò solamente di quello che aveva visto padre Francesco: e lungi dal rivivere i sentimenti del Santo, gioì del pensiero, punto francescano, che quella visione potesse raccostarsi alla teoria della contemplazione che egli aveva appreso dal maestro, a parer suo, più insigne in questa materia, il vittorino Riccardo [1]: poiché quella visione poteva simboleggiare appunto l'estasi e la via di pervenirvi. *Nam per senas alas illas recte intelligi possunt sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus vel itineribus disponitur, ut transeat ad pacem per ecstaticos excessus sapientiae christianae.*

Ed ecco la mistica visione di Francesco, che era stato atto vivo dello spirito anelante a Dio, trasformarsi nel dottrinale *Itinerarium mentis in Deum*; teoria artificiosa e astratta, di cui quell'atto già vivo diventa oggetto, quasi materia già morta; e vivo rimane, ma malamente vivo, come può essere il tentativo di risolvere un problema

---

[1] Cfr. *Red. art. ad theol.*, 5.

mal posto, soltanto l'atto che lo teorizza: l'atto intellettuale, che impietra l'amore.

2. Ebbene, leggiamolo, questo celebre *Itinerario*, che ci può rendere un' immagine adeguata del contrasto immanente a tutte le direzioni della filosofia cristiana medievale; la quale tutta può dirsi, a mio modo di vedere, scolastica, se questa designazione si estende a quante dottrine nel basso Medio Evo, e segnatamente nel XIII secolo, ebbero voga nelle scuole latine.

Nello stesso prologo [1] dell'opuscolo, Bonaventura ci dice che la via alla pace dell'estasi cristiana, è una sola, né può consistere se non nell'amore ardentissimo del Crocefisso, che Paolo rapito al terzo cielo trasmutò in Cristo, onde egli disse: *Christo confixus sum cruci; vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus*. Quel medesimo che accadde a Francesco, la cui anima fu talmente assorbita in Cristo, da investire il corpo: *quod mens in carne patuit*, nelle sante stimmate della passione divina.

Fine dunque dell'*Itinerario* è l'assorbimento dell'uomo in Dio, quel trasumanare, per cui Paolo è morto e vive il Cristo: quasi l'elevarsi, come oggi si direbbe, della coscienza empirica allo spirito assoluto. Il quale spirito assoluto non è più via, ma già mèta; non più pensiero che cerca la verità, e non l' ha trovata, ma la stessa verità; e non la verità, a cui il pensiero (dico il pensiero nostro) tendeva, e che non era perciò questo pensiero: ma la verità, a cui s'è ridotto, in cui s'è assorbito, come dice Bonaventura, il pensiero. Non è insomma verità come termine più o meno lontano, ma essenzialmente distinto, del pensiero, ma è propriamente concetto, o come altro voglia dirsi quel possesso della verità, in cui lo spirito s'acqueta, e dimentica se stesso.

---

[1] *Itin.*, c. III.

L' ideale di Bonaventura è questo: non Paolo, sto per dire, non Francesco né Cristo: ma Paolo o Francesco che si fa Cristo: non l'uomo né Dio, ma l'uomo che si fa Dio: il fondamentale problema cristiano, e l' ideale che scava un abisso tra lo spirito greco o antico in generale e il moderno. Francesco che rivive la passione dell'uomo divino, e partecipa a questa celebrazione della sua divinità, vi partecipa con un' intimità profonda, con una pienezza di vigore spirituale, che trabocca dalla contemplazione nella vita stessa del suo essere naturale; e si fa tutto, anima e corpo, Cristo, tutta adeguando la propria umanità alla divinità che risplende alla sua amorosa fantasia: tutto sublimandosi nell'unità perfetta dell'esser suo, quale Francesco la sentì nel fondo dell'anima allorché fraternizzava non pur cogli uomini, ma col sole, la luna e le stelle, e l'aria, l'acqua, il fuoco e « sora nostra matre terra ». Il senso della vita umana per Bonaventura è questo amore ardentissimo di Dio, che fa Dio l'uomo; e però il valore dello spirito sta nel suo indiarsi; come il valore, d'altra parte, di Dio nel suo umanarsi, nella sua passione: che sono due facce dello stesso concetto.

3. Per questo concetto, che è il motivo dell'*Itinerario*, Bonaventura è nella verità instaurata dal Cristianesimo, che ho detto separata con un abisso dall'ellenismo, cui questa pace suprema dello spirito, di cui parla il francescano, fu ignota: questa pace, che è ascensione sopra se stesso, o salire sulla natura e farsi spirito. L' idealismo, o, se vuolsi, spiritualismo platonico, è infatti la negazione dello spirito, al pari dello spiritualismo orfico dei misteri; e la posizione logica di quel primo sospetto del valore dello spirito è nella logica aristotelica; accettata la quale, è impossibile più concepire la storia, cioè appunto la realtà e il valore dello spirito.

In Grecia l'uomo cerca se stesso, e non si può trovare, perché il mondo in cui dovrebbe trovarsi, se l'è fatto lui, ed è un mondo, in cui non c'è davvero posto per l'uomo: il quale, pur essendo il creatore del suo mondo, gli può restar quasi di rimpetto come spettatore. E l'uomo in Grecia guardava solo innanzi a sé, da semplice spettatore, e non rivolgeva mai lo sguardo su se stesso. Così, dopo avere invano cercato la verità — cioè, se stesso — nella natura sensibile, accortosi che ciò che v'ha di più vero, costantemente vero per tutti, non è natura sensibile, ma idea, non il particolare, ma l'universale, questo universale non seppe concepire altrimenti di quel che aveva concepito il particolare; e però come una nuova natura, l'altro dallo spirito che conosce, il conosciuto, l'oggetto. Il quale, bensì, sottratto alla caducità del mondo sensibile, nel suo divino sapore diè un primo gusto misterioso di non so che spirituale, e l' idea si dispiccò d'un tratto dalle cose, e si ritrasse in sé, e fu la verità. Ma non lo spirito, non l'uomo, che rimase partecipe della natura di quanto è caduco.

L'uomo di Platone non può scoprire in sé la radice del mondo ideale; e se ha innate le idee, in quanto non può certo cavarle dalle notizie delle cose particolari, non le ha, come dirà Cartesio, perché esse costituiscano la sua natura di essere intelligente; sì perché, prima che in questo, egli ha vissuto in un altro mondo: nel quale la relazione sua con le idee, che sono propriamente entità ideali, è identica alla relazione in cui egli si trova in questo con le cose sensibili: relazione di opposizione e dualismo. Sicché il problema della conoscenza, della conquista che l'uomo fa della verità, e cioè del suo trasumanarsi e indiarsi, non è risoluto, ma spostato, e rimandato dal mondo visibile all' invisibile, in tutto identico al primo, salvo che nell'esigenza, affermata ma non giustificata né giustificabile, del suo valore.

Il mondo platonico non è il mondo, dunque, dello spirito, bensì il mondo intelligibile, al quale lo spirito partecipa in quanto è esso stesso idea. Che è la rappresentazione filosofica della scissura, ond'era piagata l'anima greca più religiosa, voglio dire l'anima degli orfici; dai quali non è dubbio che Platone ricevette quel soffio di mistica religiosità che anima la sua fervente aspirazione al divino, motivo centrale del suo idealismo.

4. Né il mondo di Aristotele, malgrado gli sforzi compiuti da lui per risolvere la trascendente idea platonica nella naturalità della realtà effettiva, è più spirituale ed umano. Aristotele raggiunge con la genialità del suo intuito miracoloso il concetto del pensiero, che è « pensiero di se stesso »: ma questo pensiero così, perfettamente definito, non è per lui il nostro pensiero; non è il pensiero dell'uomo; il quale, secondo la dottrina aristotelica, è sempre parte della natura; e questa è generazione e corruzione continua. Codesto pensiero è partecipato da noi, ma è in sé; e in sé è tutto il pensiero, scevro perciò d'ogni movimento, poiché il movimento nasce dalla privazione di una forma, grado di realtà da conquistare, e però fine. Cotesto pensiero è motore immobile, cioè, in sostanza, lo stesso mondo intelligibile di Platone, a cui la natura, mossa e retta dalla causalità finale, aspira e aspirerà in eterno, con travaglio che non avrà mai posa ed è pertanto disperatamente vano.

A codesto pensiero s'adatta soltanto quella logica del vecchio Organo, cui indarno sempre i moderni, da Bacone in poi, hanno cercato una giustificazione nel reale processo del nostro pensiero: laddove era, in sostanza, la logica del pensiero divino: del pensiero che può analizzare e dedurre, perché consta di principii pregni dello scibile in tutta la sua infinita estensione, dall'essere che è fino alla rappresentazione degli individui sparsi in tutta la serie dei tempi:

pensiero perciò che deduce ab aeterno, e insomma non deduce, se per deduzione s' intende lo svolgimento e l' incremento su se stesso: ma È. Un pensiero, dunque, che non era pensiero, ma essere, come tale, sostanzialmente identico all'essere della natura.

5. In tutta la filosofia greca indarno cercherete lo spirito, sia che facciate consistere tutto l'atto suo nel pensare, sia che distinguiate tra atto spirituale che è teoria e atto spirituale che è vita o pratica, sia che unifichiate tutto il suo operare nel suo vivere, amare o volere che si voglia dire. Il Bene di Platone è idea con la sua ferrea oggettività. La virtù di Aristotele è ὄρεξις e νοῦς; ma il soggetto è ὄρεξις, e il νοῦς, che purifica l'appetito e ne fa la virtù, non può, in fine, essere altro che quel pensiero che non è nostro pensiero. Il valore dell'uomo, Dio, è fuori dell'uomo, proprio come per la coscienza ebraica: e la serenità a cui assorge lo spirito ellenico, non è la pace che succede alla conquista del fine, ma il vagheggiamento ingenuo di questo, e l'estetica contemplazione del suo valore meramente oggettivo.

La filosofia greca può dirsi a rigore intellettualistica, se per intelletto intendiamo una passiva intuizione della verità concepita come esterna al soggetto, una vana operosità (se operosità può dirsi) che non concorre per nulla al processo del mondo, dal quale l' intelletto si trae quasi in disparte, per godersene lo spettacolo.

6. Cotesta, come ognun vede, è la più sciagurata condizione dell'uomo rispetto alla coscienza cristiana; per cui la vita è milizia, fare la volontà divina in cielo e in terra, amare, soffrire, morire anche per vivere davvero; e però non starsene mai, ma edificare, fare se stesso in Dio, mai senza peccato, mai senza la fede operosa, senza

la speranza ricreatrice, senza l'amore che redime dalla natura. L'amore cristiano non è più filosofia, che è pure amore, come ammonisce la parola stessa; non è la filosofia degli antichi: non più la conoscenza dell'essere che è in sé, fuori di noi e indipendente da noi; anzi la creazione dell'essere (FIAT *voluntas tua*), o la conoscenza di un essere, che è in quanto si conosce. Non più lo spettacolo della vita, ma la celebrazione di essa. E Dio scende in terra e s'incarna in quanto l'uomo cessa perciò di essere un vagheggiatore platonico del vero mondo, che è Dio, e diventa l'artefice di questo mondo; è cioè esso stesso Dio. *Ecce enim regnum Dei intra vos est* [1]. Tutta la storia dell'uomo acquista un valore insospettato dagli antichi: il valore di una vera e propria teogonia.

Di questa umana teogonia, che è l'intuizione sostanziale del cristianesimo, prima che si raggiunga la chiara coscienza sistematica non c'è bisogno di dire che passeranno secoli e passeranno millennii. Né sarà d'uopo dichiarare non esser convinzione mia che si sia già perfettamente conquistata. Tutta l'orientazione della filosofia moderna segue questo indirizzo; noi, specialmente dopo Cartesio, dopo Vico, dopo Kant, siamo immersi, se così posso esprimermi, in questa coscienza del processo spirituale come teogonia; ma questo mare in cui navighiamo è oceano senza lidi, poiché nessun concetto filosofico è concepibile una volta per sempre. La filosofia scolastica è ancora oscura visione di questo valore dello spirito; ma è oppressa tutta sotto la tradizione della filosofia greca, anche nei mistici come Bonaventura: coi quali non vanno confusi i mistici tedeschi, autori di una violenta riscossa antiscolastica dello spirito cristiano. E la preoccupazione, sotto la quale, in Bonaventura, resta schiacciata l'anima

---

[1] LUCA, XVII, 21.

francescana, non permette a quella oscura visione di ascendere a concetto adeguato dello spirito [1].

7. Bonaventura, dunque, si è proposto il problema della conversione di Francesco in Cristo, o dello spirito empirico nello spirito assoluto. In questo mondo, egli dice, lo stesso universo è scala per salire a Dio. Ma nell'universo si

---

1 [Il concetto qui adombrato della scolastica nei suoi rapporti con la filosofia greca e tenuto presente in tutte queste letture non mi pare sia stato bene interpretato dal NARDI nella bella recensione di queste letture da lui scritta nel *Bollettino Bibliografico* della *Voce* di Firenze (1913, a. V, n. 26): dove mi obbietta che « non è punto vero che il Medio Evo ereditasse tali e quali i suoi problemi dal mondo greco; ma li generò dall'intimo della propria vita spirituale... Si può dire che nessun problema della filosofia greca fu risollevato nel Medio Evo nelle identiche condizioni e colle stesse preoccupazioni dell'animo greco ». Verità che io non pensai mai a contestare e che credo risultino anche da queste letture, necessariamente molto, forse troppo sintetiche. E se il NARDI avesse più atteso a questo carattere del mio lavoro, che m'imponeva di considerare la filosofia medievale da un punto di prospettiva molto remoto ed atto ad abbracciare in un breve obbiettivo tutta la storia della filosofia, si sarebbe pur reso conto della impossibilità in cui ero di insistere sul tono particolare della filosofia medievale rispetto a quella greca, e su talune minori divergenze di secondario significato nello svolgimento generale del pensiero.

Ma quando egli vuol additarmi un esempio delle differenze che le nuove esigenze dello spirito cristiano importavano nel ripensamento degli stessi problemi della filosofia greca, non mi pare che abbia la mano felice. « La presenza », egli dice, « della luce eterna e la cooperazione divina all'atto dell'intendere è una novità tutta cristiana che mancava al platonismo. L'atto dell'intendere non è propriamente né del solo lume creato né di quello increato, ma è dovuto alla cooperazione simultanea dell'uno e dell'altro. Questo mistico contatto colla luce divina non è più il vecchio innatismo né la reminiscenza platonica, ma l'espediente provvisorio per soddisfare un'esigenza nuova che si svegliava a poco a poco nella coscienza cristiana... ». E io non voglio negare che la cooperazione come espediente rispondesse a un bisogno cristiano (che, a proposito dell'Aquinate, più in qua, ho messo in luce anch'io); ma quando, a chiarimento della cooperazione stessa, il NARDI osserva che « il dio del filosofo medievale ha creato il mondo, e lo pervade tutto operando in esso non dal di fuori ma ponendosi nella intimità della sostanza creata », io osservo che questo è neoplatonismo (anzi stoicismo) e non cristianesimo; e basta vedere che cosa diventi nell'*Ethica* di Spinoza questa presenza di Dio nell'intelletto umano per convincersi che codesto misticismo non è spiritualismo cristiano, ma ben piuttosto naturalismo greco].

distingue la realtà *extra nos* e la realtà *intra nos*; la natura e lo spirito, come ora si direbbe; il vestigio di Dio e l'immagine di Dio, dice Bonaventura. A questi due aspetti dell'universo corrispondono due funzioni principali dell'animo, l'animalità (o sensibilità) e lo spirito; e ciascuno dei due aspetti si sdoppia in due gradi distinti, secondo che Dio vi si considera come principio o come fine, *per speculum* o *in speculo*; o altrimenti, secondo che la considerazione stessa si mescola all'altra o si mantiene nella sua purezza. Ci sono poi i doni dello spirito santo, onde l'uomo sale con la mente a considerare, al di là dell'universo, Dio stesso; e quindi una terza specie di considerazione, doppia anch'essa. E però tutto il processo si dispiega per sei gradi paralleli ai sei giorni della creazione, e corrispondenti alle sei facoltà assegnate da Bonaventura all'anima umana: senso e immaginazione; ragione e intelletto; intelligenza e apice della mente.

Chi pertanto voglia farsi un' idea della più alta funzione conferita da frate Bonaventura allo spirito, di qua dal miracolo della riforma che ne fanno i doni gratuiti, poiché con questi si esce dal terreno della filosofia; chi attraverso al concetto di quella funzione voglia scorgere qual grado di coscienza lo spirito cristiano, nell'*Itinerario*, conquisti del proprio valore teogonico, deve seguire l'analisi della speculazione di Dio attraverso l'immagine di lui nelle facoltà naturali, ragione e intelletto[1].

8. Rientriamo dunque con Bonaventura dentro di noi, dove risplende l'immagine di Dio. La mente rientra in se stessa, perché ama di amore fervidissimo se medesima; ma non potrebbe amarsi, se non si conoscesse; né si conoscerebbe se non si ricordasse di sé, poiché nulla intendiamo che non sia presente alla nostra memoria. Dun-

[1] *Itin.*, c. III.

que, una triplice potenza spirituale, il cui atto è memoria, intellezione, elezione.

La memoria non è la conservazione e riproduzione del passato; ma si estende al passato, al presente e al futuro, alle cose corporee e alle semplici, alle temporali e alle eterne. Abbraccia il ricordo e insieme la percezione del presente (*susceptio*) e la previsione che dal passato induce il futuro; tutta insomma la esperienza, onde si costituisce il patrimonio conoscitivo dello spirito. Ma con la esperienza comprende quelle condizioni che ne sono il presupposto; e che vanno distinte in due classi: una dei semplici, che sono principii delle quantità continue e delle discrete: come il punto, l' istante e l'unità, senza i quali è impossibile ritenere (*meminisse*) e pensare tutto ciò che ne è principiato; l'altra dei principii delle scienze e dignità (come allora latinamente si dicevano gli assiomi e come tornerà a dirli Vico) che sono appunto qualche cosa di eterno: dignità e principii innati nel senso appunto di Leibniz: *quia nunquam potest sic oblivisci eorum, dum ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiat, non tanquam de novo percipiat, sed tanquam sibi innata et familiaria recognoscat.* Tale il principio di contraddizione; tale l'assioma che il tutto è maggiore della parte.

Questa memoria, che all' ingrosso dunque corrisponde alla materia e alla forma dell'esperienza, quale l' intende Kant, rende immagine della divinità; perché, considerata come materia dell'esperienza, ci porge l'effigie dell'eterno, «il cui presente indivisibile si estende a tutti i tempi»; considerata come forma, per quelle nozioni semplici, che sono i principii delle quantità, ha qualche cosa della produttività propria di Dio, mostrando di potersi formare non solo dall'esterno per le rappresentazioni sensibili, ma anche attingendo a una sorgente superiore, a quelle forme semplici, che essa ha in sé e che non possono entrare dalle porte dei sensi o dalle percezioni sensibili; e per i principii

e assiomi eterni dà prova infine di avere a sé presente una luce incommutabile, in cui si affisa nelle verità che mai non cangiano. In qualche modo pertanto lo spirito, come memoria, è eterno, è creativo, è a priori, ed è assoluto. Ma soltanto in qualche modo: perché cotesti attributi appartengono in proprio a Dio; e, procedendo nell'*Itinerario*, si fa chiaro in che senso possano riferirsi all'uomo.

9. Dopo la memoria, c'è l'operazione intellettiva; dopo l'esperienza, la logica: t e r m i n i o concetti, p r o p o s i - z i o n i e i l l a z i o n i . L' intelletto definisce i termini. Ma definire si può a patto di ridurre il concetto inferiore sotto il superiore, e questo sotto un nuovo concetto superiore, finché si arrivi a quel concetto supremo e generalissimo, ignorando il quale non sarà possibile intendere per definizione gl' inferiori. Nessuna cosa particolare infatti si può sapere pienamente, se non si sa definire l'essere per sé. Né questo si può conoscere, se non ne sono conosciute le condizioni: l'uno, il vero, il bene. L'essere poi, potendosi pensare scemato o completo, imperfetto o perfetto, in potenza o in atto, condizionato o incondizionato, transeunte o immanente, per altro o per sé, misto a non-essere o puro, relativo o assoluto, *posterius* o *prius*, mutabile o immutabile, semplice o composto; poiché la conoscenza delle privazioni e dei difetti presuppone necessariamente quella delle posizioni, il nostro intelletto non riesce ad intendere alcuno degli esseri creati, se non è aiutato dall' intendimento di un essere purissimo, attualissimo, completissimo, assoluto. Il quale è l'essere incondizionato ed eterno, in cui sono le ragioni di tutti gli enti in quanto enti.

In che modo infatti potrebbe l' intelletto sapere che un dato essere è un essere difettivo e incompleto, se non avesse nessuna cognizione dell'essere esente da ogni difetto? E così dicasi di tutte le condizioni accennate.

Quando, insomma, dalla esperienza si passa alla prima forma di elaborazione che ne fa l'attività logica dell' intelletto e si ripensa il pensiero, e si organizza secondo i rapporti che i concetti hanno tra loro, come avevano insegnato Aristotele e Porfirio, l'assoluto, l'eterno, l'atto puro, il perfetto, l' immanente, tutti gli attributi onde si concepisce il divino, si scorgono come il presupposto implicito d'ogni pensiero; e niente si pensa, senza pensare Dio. Pensato Dio, tutto s' illumina; non pensando Dio, tutto s'offusca e si perde nella notte più fitta. Prima il divino riluceva nello stesso soggetto del pensiero, in quanto memoria: ora irrompe e s'accampa nell'oggetto del pensiero, in quanto intelletto.

Ma l' intelletto procede dai termini alle p r o p o s i z i o n i: e allora insegnava Aristotele sorge la questione della verità. Ricordate il principio del *De interpretatione* ? « Nella sintesi e nella dieresi c'è il falso e il vero. E così i nomi e i verbi per se stessi sono come il concetto senza sintesi e senza dieresi, per es., ' uomo ' e ' bianco ', se non s'aggiunge altro; ché ancora non è né falso né vero ». Pensare vero o falso non si può dunque senza giudicare, mettere in rapporto, positivo o negativo, un predicato con un soggetto. Kant dirà senz'altro: pensare è giudicare. Bonaventura dice: l' intelletto giudica, quando ha la certezza della verità del giudizio; certezza che è sapere: sapere cioè che l' intelletto non può ingannarsi nel giudizio suo. *Scit enim, quod veritas illa non potest aliter se habere; scit igitur, illam veritatem esse incommutabilem.* Parole d'oro, che tanti non sono neppur oggi in grado di ripetere. Ogni giudizio è un doppio giudizio; ogni atto di coscienza è insieme atto di autocoscienza; e perciò il pensiero non è mai fatto, ma valore.

Bonaventura non dice nettamente tutto questo; ma nel suo linguaggio dice altrettanto. Dice che l'atto del giudicare si addoppia ed afforza, anzi, a dir proprio, si

integra e realizza nel giudizio della propria verità: della propria assoluta verità, — giacché la verità relativa è una spiritosa invenzione di filosofi che s'argomentavano in tempi a noi vicini di ricavare dal miserabile provento di una esperienza fantasticata come l' inverosimile commercio del mondo esterno con un soggetto inesistente, una verità relativa, e punto incommutabile come questa di frate Bonaventura: nulla sospettando della condizione ridicola a cui venivano con questa loro invenzione spiritosa a condannare la verità stessa della loro tesi della relatività di ogni verità. Pel nostro scolastico, invece, la verità, anche delle inezie, in quanto giudicate tali o non tali, era cosa ben salda: era sempre la verità assoluta, in cui affondava le sue radici ogni giudizio dell' intelletto.

Ed ecco una categoria anche più fondamentale attribuita allo spirito. Ma importa essa, con la sua assolutezza, l'assolutezza dello spirito? *Sed, cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre nisi per aliquam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem.* Ahimè! La divina energia della verità con una mano è messa sugli altari, con l'altra abbattuta ed infranta. Questa energia o è nostra, o non vale a produrre la luce del vero che se n'attende e che ci è indispensabile; perché, se non è nostra, se non è noi, ci toccherà di accoglierne in noi il raggio dall'esterno; e come accoglierlo, senza giudicarlo con un giudizio, che presupponga già la luce in noi? Accogliere la verità senza giudicarla sarebbe subirla, e non essere certi, di quella certezza che Bonaventura fa consistere appunto nella luce della verità.

Sicché quest'assoluto, in cui ora risorge il divino, già intravvisto nello spirito in quanto memoria, ora s' intende quale valore abbia per lo scolastico: è un semplice riflesso — metaforico, s' intende, finché non riesca a qualcuno di capire come la luce della verità possa entrare e

uscire dalla monade che non ha finestre; — un semplice riflesso, affidato a una parola, del divino estrinseco alla mente. E la mente nostra resta commutabile per tutte guise, e per sé quindi incapace di giudicare: mente che non è intelletto, né mente. E la luce è quella di Giovanni, *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; il verbo di Giovanni, che era in principio presso Dio.

La stessa idea Bonaventura ha di un altro aspetto dello spirito, con uguale acume affisato da lui nella terza operazione intellettuale: l'illazione. Non c'è illazione senza la coscienza della sua necessità. Anche i termini contingenti, annodati nel nesso dell'illazione, rivestono questa forma della necessità: *Si homo currit, homo movetur.* E non solo i contingenti, bensì anche i non esistenti. Insomma, la necessità non è nella materia del processo logico, ma in questo processo. E se il processo fosse della mente che è intelletto, questa necessità, che ha del divino, competerebbe qui appunto allo spirito umano. E ciò importerebbe la sottrazione dello spirito alla legge della causalità naturale, dove la necessità dell'effetto dipende dall'ipotesi della causa, che, contingente essa, fa contingente lo stesso effetto: dove insomma non sono altro che fatti, il cui contrario non implica contraddizione. Ciò quindi verrebbe a significare una prima affermazione dell'apriorità o autonomia assoluta dello spirito. Ma san Bonaventura è lontanissimo da queste conclusioni. Egli dice: *Huiusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens, nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio, si non esset in re: venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis repraesentationem.*

Della necessità logica, che non è considerata come appunto la forma o la natura dello spirito, sibbene come

un' idea analoga a ogni altra idea, dev'esserci per Bonaventura un fondamento nella cosa, nella realtà. Problema assurdo, secondo noi, come quello della verità derivante allo spirito da un'estrinseca origine: perché, come in questo caso una tal verità non è verità per lo spirito, per cui pure dovrebb'essere tale, così nell'altro caso la necessità che fosse necessità della cosa, per l' intelletto non potrebbe essere se non mera contingenza. Infatti — e si ponga mente qui agli effetti della filosofia platonico-aristotelica su quest'anima cristiana: — se per Bonaventura non si potesse distinguere una doppia realtà, la base della necessità logica non potrebbe essere fornita dalle cose. L'*existentia rei in materia*, esistenza effettiva o attuale, è contingente, e come tale non può generare il necessario. Questa è la vera realtà per Aristotele, la sostanza concreta, l' individuo, che non è pura forma della cosa, ma forma calata nella materia, sinolo, unità inseparabile di forma e di materia.

Ma allo stesso Aristotele questa dottrina non aveva impedito di risalire, di forma in forma, fino a una forma suprema, Dio, pura forma separata e trascendente, né più né meno di tutte le idee platoniche. E trascendente tutto era il νοῦς ποιητικὸς a cui si adegua la verità assoluta della scienza, qual'è concepita nell' Organo aristotelico. Bonaventura, platonizzante come Agostino e i Vittorini, da cui dipende, e in questo punto, per vero, platonizzante come tutti i filosofi scolastici e in conformità, a parer mio, del più genuino spirito aristotelico, distingue, come s'é visto, tra *res in materia* e un'altra *res*, senza la quale l' idea della necessità logica diverrebbe agli occhi suoi semplice *fictio* della nostra mente; un'altra cosa, che è pura forma, l' idea che allora si diceva *ante multiplicitatem* o *ante rem*, esistente nella mente di Dio, *in arte aeterna*, come esemplare delle cose materiali, a quella guisa che il disegno materialmente realizzato da

ogni artefice preesiste nella fantasia che lo vagheggia prima che sia tradotto in opera d'arte effettiva e reale. E nella mente divina la necessità logica consiste nei rapporti reciproci delle idee secondo che se le rappresenta la stessa mente.

È chiaro che, posta di fronte all' intelletto umano questa *res* dell'arte eterna nella stessa posizione della *res existens in materia*, alla prima non può competere niente più della pura contingenza della seconda; poiché quelle *aptitudines et habitudines ad invicem* non potranno essere altro che rapporti di fatto intercedenti tra i termini dell'arte eterna. Il pensiero, visto fuori di se stesso, non è più riconoscibile; ma, visto a quel modo, è appunto il pensiero teorizzato dalla logica aristotelica, in cui i concetti per se stessi, indipendentemente dal soggetto che li conosce, hanno questi scambievoli rapporti, di cui si contenta qui Bonaventura.

Sicché quest'analisi della necessità razionale non dà miglior frutto delle altre. Il mistico scolastico, impigliato nella rete della filosofia greca, non raggiunge il segreto della propria intimità; e conchiude, citando sant'Agostino, che quel lume di chi ragiona secondo verità *accenditur ab illa veritate et ad ipsam pervenire nititur*, per cavarne che dunque l' intelletto nostro è congiunto alla stessa verità eterna. Il luogo meritamente famoso di Agostino [1], a cui egli si riferisce, contiene quelle parole bellissime: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*; dove è espresso in tono vittorioso il senso della nuova conquista cristiana della intimità di Dio, ignota agli antichi. Ma poi continua platoneggiando e accasciandosi nello spirito che prevarrà in tutta l'età di mezzo: *et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem*

---

[1] *De vera relig.*, XXXIX, 72.

animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur.

10. Una ragione, adunque, per l'uomo, perfettamente al buio; e costretta a mendicare la luce, che pur le è indispensabile. E così una volontà senza capacità di bene. La volontà è consiglio, giudizio, desiderio. Il consiglio sceglie il meglio; ma il meglio è quel che più s'approssima all'ottimo, e presuppone quindi la nozione del sommo bene. — Il giudizio giudica, decreta secondo una legge; e dee quindi possedere questa legge, ed essere certo del suo valore; ossia non solo della sua rettitudine, ma anche della sua autorità (*quod ipsam iudicare non debet*), o necessità. La legge che l'uomo potesse giudicare, non sarebbe più legge. La mente, intanto, giudica sempre e riforma se stessa; segno che la legge, per cui si giudica ma che non si giudica, è superiore alla mente nostra e qui soltanto impressa. Il giudizio, insomma, suppone una legge divina. — Il desiderio, infine, è di quel che ci attira di più. E più ci attira quel che più si ama; e più si ama l'esser beato; e beato si è pel sommo bene. Sì che desiderare non si può se non il sommo bene, o quel che ha attinenza con esso, o ne ha le sembianze. Tanta è la potenza del sommo bene, che niente è possibile sia amato da una creatura se non pel desiderio di esso; e costei allora s'inganna ed erra, quando accetta per sommo bene quel che ne è l'effige e il simulacro.

La volontà, dunque, in tutti i suoi momenti è un'attività affatto vuota: la sua legge e il suo fine sono fuori di lei, come il Bene di Platone, e come la retta ragione (ὀρθὸς λόγος) di Aristotele, che non può essere se non una determinazione dell' intelletto attivo.

11. Con tutto il suo cristianesimo il mistico non conferisce all'uomo della sua filosofia forza di sorta. Egli s'è

sforzato di mostrare che Dio è così prossimo allo spirito umano; ma, pur troppo, per quanto vicino, Dio è ancor fuori dello spirito. *Mirum autem viditur*, dice lo stesso san Bonaventura, *cum ostensum sit quod Deus sit ita propinquus mentibus nostris, quod tam paucorum est in se ipsis primum principium speculari.* Povero Bonaventura! Se la tua dottrina fosse vera, meraviglia sarebbe, non che pochissimi giungano a vedere in se stessi il primo principio, ma che tutti pur veggano in sé qualche cosa; infatti, checché si vegga, gli occhi dello spirito, la luce dello spirito, la potenza creatrice, o se si vuole, autonoma e assoluta dello spirito ci dev'essere; e con la tua dottrina non c'è. La ragione, per cui, secondo Bonaventura, non c'è da meravigliarsi, è la solita, frequentissima nei mistici, a tutti nota e per tutti validissima, in verità, fino a un certo segno. Egli è, a sentir lui, che *mens humana, sollicitudinibus distracta, non intrat ad se per memoriam; phantasmatibus obnubilata, non redit ad se per intelligentiam; concupiscentiis illecta, ad se ipsam nequaquam revertitur per desiderium suavitatis et laetitiae spiritualis* [1]. Ragione validissima fino a un certo segno: perché, anche distratta dalle sollecitudini, e offuscata dalle rappresentazioni sensibili, e allettata dalle concupiscenze, la mente non cesserà perciò di essere mente; e mente non potrà essere senza verità, senza necessità, senza legge, senza bene, priva dei valori per cui è mente.

Rilevare per altro il difetto di questa concezione, che non vede nell'uomo volgare, dominato, come si dice, dai sensi e dalla pressura della vita materiale, quella divinità che gli spetta, sarebbe qui fuor di luogo; ma un tal uomo è pur lo stesso uomo che, vestito il rozzo saio e ingentilitosi nell'amore e sublimatosi nel sacrifizio, sale l'Alvernia e si fa simile a Cristo; o, più prosaicamente, indossati,

---

[1] *Itin.*, IV, I.

come Machiavelli, panni reali e curiali, entra nelle antiche corti degli spiriti magni, e, trasferitosi in loro, non sente più alcuna noia, dimentica ogni affanno, non teme la povertà, non lo sbigottisce la morte, tutto raccolto e concentrato nella creazione eterna dello spirito.

La filosofia di Bonaventura non trova la via per giungere a nessuna forma spirituale veramente autonoma e attiva. Il problema in lui era cristiano; la soluzione, identica alla platonica o greca in generale. Il nuovo uomo doveva farsi Dio; e, al fatto, da sé non si fa nulla, perché non è nulla.

II

1. Le medesime cose che il maestro nell'*Itinerarium mentis in Deum*, ripeterà quasi con le stesse parole il più celebre degli scolari di Bonaventura, Matteo Bentivenga d'Acquasparta (ricordato da Dante nel poema [1]), che fu cardinale e nel 1287 generale, anche lui, dell'ordine francescano, nella prima delle sue *Quaestiones disputatae* [2]. Ma il Bentivenga mette in guardia contro il pericolo di una interpretazione ontologistica di questa dottrina: e insiste, più che il maestro non avesse fatto, sulla differenza tra gli attributi di Dio e i meri riflessi che lo spirito ne può scorgere in sé; e scava ancor più l'abisso tra la mente e la verità, tra l'uomo e Dio, accostandosi, per tal modo, alla direzione idealistica propria di Tommaso d'Aquino: pel quale l'essere, come recentemente pel Rosmini, non risplende alla mente senza contrarre certa sog-

---

1 *Par.*, XII, 124.

2 In BONAVENTURAE et all. *De hum. cognitionis ratione*, Quaracchi 1883, pp. 98 sgg. Una scelta delle sue *Quaestiones disputatae*, cominciarono a pubblicare i padri del collegio di Quaracchi nel 1903. Vedi M. GRABMANN, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinalis Matthaeus ab Acquasparta*, Wien, 1906.

gettiva attinenza verso di questa, e senza perdere perciò quella purezza della sua verità obbiettiva, per cui tuttavia ad esso fa ricorso lo spirito bisognoso della luce del vero.

Ma per Bonaventura e per Tommaso, salvo il divario delle tendenze, la situazione finale dello spirito di fronte alla verità è la medesima: intellettualistica nel senso sopra accennato, della opposizione tra il soggetto e l'oggetto; e quindi negatrice della soggettività dell'oggetto, e scettica senza saperlo: e inferiore al motivo fondamentale del cristianesimo.

2. Tommaso d'Aquino (1225-1274), l'altro grande scolastico italiano del Duecento, il luminare dei domenicani, è certamente il maggiore intelletto speculativo di tutto il sec. XIII, non vi parla di amore come Bonaventura, e passa ordinariamente per un intellettualista che è agli antipodi del misticismo francescano di quello. Ma qualcuno de' più valenti tomisti dei nostri tempi ha avuto ragione di chiedere che sia presa con molta discrezione e con limitazioni importanti questa definizione della filosofia dell'Aquinate [1]: e a me piace osservare che nella teoria centrale della verità o del valore dello spirito, Bonaventura nella forma mistica getta, come s'è veduto, un contenuto intellettualista, a cui quella forma rimane estrinseca; laddove dentro alla costruzione intellettualistica di Tommaso s'annida un nucleo mistico di altissimo valore, che, compresso e impedito dalla filosofia generale del sistema, non può svolgersi nelle conseguenze di cui è capace.

Per Tommaso, a Dio non si giunge con l'estasi dell'amore che trascende la ragione, sibbene col ragionamento. Ma, se domandate a lui: *quid est veritas?* egli non vi

---

[1] Vedi principalmente P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de S. Thomas*, Paris, Alcan, 1908.

risponde con l' immagine giovannea della luce illuminante ogni uomo che viene in questo mondo: quella luce, che dall'uomo interiore di Agostino ci riporta al pensiero estramondano di Aristotele. Vi offre una definizione, che è stata tante volte fraintesa: *Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est*[1].

Dunque, s'è detto, per Tommaso la misura della conoscenza è nella cosa in sé. No, questo ingenuo realismo possiamo trovarlo in qualche empirista recente di quelli che dommaticamente facevano della sensazione un simbolo o un segno della cosa esterna. Ma gli scolastici, e sopra tutti Tommaso, avevano troppo bene studiato il loro Aristotele per ignorare l' intelligibilità delle qualità, che sono appunto forme, e cioè nient'altro che intelligibili. La cosa, di cui parla Tommaso, è la cosa conosciuta: e il ragguaglio o conformità, com'egli pur definisce la verità, non è relazione dell' intelletto alla cosa, sì della cosa all' intelletto: « Posta tra questi due intelletti », egli dice nella questione *De veritate*[2], ossia tra l' intelletto creatore e il nostro intelletto, al primo dei quali segue, al secondo precede, «la cosa naturale è detta v e r a secondo la sua adeguazione all'uno e all'altro di essi ». Vera di verità trascendentale e di verità per noi: ma la verità per noi è fondata sulla verità trascendentale, perché il nostro intelletto è un riflesso dell' intelletto creatore: e quindi la relazione delle cose al nostro intelletto è affatto secondaria e subordinata alla relazione essenziale di esse all' intelletto divino. La cui esemplarità, per Tommaso come per Bonaventura, è la norma essenziale delle cose, che di là traggono la loro origine. *Scientia Dei est causa rerum*[3].

---

[1] *C. gent.*, I, 59; cfr. *Quaest.*, I (*De verit.*), a. 2; *S. theol.*, I, q. XVI, a. 1, 2, e q. XXI, a. 2.
[2] *Quaest.*, I, (*De verit.*), a. 2; cfr. a. 4.
[3] *S. theol.*, I, q. XIV, a. 8.

Carattere costitutivo della verità è dunque la conformità dell'essere alle idee *ante rem*, quali sono nell'intelletto creatore; le quali, per Tommaso, aristotelicamente, sono le stesse idee *post rem*, quali si ritrovano nel pensiero umano. Verità è piuttosto la razionalità del reale, che la realtà del razionale. Razionalità, la quale, ancorché originariamente e sostanzialmente oggettiva e superiore alla mente umana, non risplende all'uomo se non nella sua mente. E qui pertanto è allogato il criterio della verità, e qui rimane da cercare la verità delle cose. Ciò che in Tommaso è chiaro è: 1) l'affermazione della relazione del vero all'intelletto; 2) la tendenza risoluta e audace alla concezione soggettiva o autonoma dell'intelletto, come attività che, per quanto modellata sull'operare eterno dell'intelletto divino, non possa non esplicarsi dall'interiore radice dell'umanità dello spirito, senza smarrire tutto il proprio valore.

3. Sulle orme di Aristotele, e come tornerà a fare Kant, Tommaso d'Aquino pone un gran divario tra senso e intelletto; e al pari di Kant, egli non sa concepire conoscenza che non prenda le mosse dal concorso delle due attività. Il senso ha per oggetto il singolare, determinato nel tempo e nello spazio; l'intelletto, l'universale, l'essenza, l'idea. Ma come l'individuo non può essere altro che l'individuazione di un'essenza, l'universale ha luogo soltanto come forma degli individui: di guisa che la conoscenza sensibile non è conoscenza se col senso non cooperi l'intelletto, e la conoscenza intellettuale non può raggiungere l'universale se non attraverso le specie sensibili. « Per parlare con proprietà », dice Tommaso, « non conoscono né il senso né l'intelletto; ma l'uomo, mediante l'uno e l'altro ». *Nil in intellectu quin prius fuerit in sensu.* La sensazione, in cui ancora non riluce l'universale, è l'atto oscuro della psiche: affinché si abbia coscienza della

sensazione, l' individuo dev'esser veduto come universale: Callia si vede quando si vede come uomo. Il senso deve svegliare l' intelletto, che nel fantasma scorge il carattere comune dell'essere naturale da cui proviene; e dissociando e associando, per analisi e sintesi, sale dall' individuo all'universale.

Nella natura sono incarnate quelle idee, che l' intelletto, lavorando sulla specie, in cui la natura stessa gli si rappresenta attraverso i sensi, disincarna. Questo potere attivo dell' intelletto, o intelletto agente, presuppone le immagini, e un potere intellettuale ricettivo, o intelletto possibile (quasi possibilità, potenzialità astratta dell' intelletto), per cui queste immagini sono idealmente ricevute. In altri termini, data l' immagine, la funzione dell' intelletto è duplice: ricettiva dell'universale immanente nell' immagine e positiva dell'universale stesso: sicché prima l'universale è, ma non è saputo; è un fatto, non un giudizio; poi è coscienza dell'universale. L' intelletto, osserva Tommaso [1], è un occhio luminoso. *Huius autem exemplum omnino simile esset, si oculus, simul cum hoc quod est diaphanus et susceptivus colorum, haberet tantum de luce quod posset colores facere visibiles actu; sicut quaedam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter sibi illuminare obiecta, propter quod de nocte vident magis, in die vero minus.* L' intelletto non riceve soltanto, ma proietta la luce degli universali sugli universali stessi: insomma, li afferma. L'atto dell' intelletto agente crea la cognizione e la ricrea di continuo, tornando incessantemente dalla potenza all'atto.

Le idee acquisite si conservano allo stato latente, nella anima, che è quasi *locus specierum*. Ma la *species impressa*, come tale, al pari della sensazione kantiana, è cieca: mera possibilità, quasi germe dell' idea attuale o

---

[1] *C. gent.*, II, 7.

species expressa, verbum mentis o *dictio cordis*. Con questa parola interiore, con questa attiva intuizione, s' inizia la vita vera dello spirito, perché solo allora s'accende il lume della coscienza. S' inizia e si compie: lì è tutto il lavoro dello spirito che conosce.

Nella parola interiore Tommaso bensì distingue due gradi, il secondo dei quali è la concretezza o piena realizzazione del primo: l'apprensione e il giudizio: l'apprensione ci dà la cosa, il primo noto, il soggetto, ma non ci dà il concetto della cosa, ciò che se ne conosce, il predicato. Con l'una si ha la definizione incomplessa, espressa nel nome, che l'enunciazione o giudizio spiega, mettendo in luce le determinazioni della cosa. Il primo grado si può concepire solo come l' inizio o l' implicazione del secondo, e questo come lo svolgimento del primo. Tant'è vero che per Tommaso solo nel secondo è il valore dell'atto spirituale, in quanto possibilità di verità e di errore.

4. La verità, s'è detto, è conformità di intelletto e cosa: identità nella forma. Tale identità per altro non è relazione di fatto, bensì relazione ideale: una relazione, la cui radice è nell' intelletto. La conformità c'è tra l' immagine sensibile e l'oggetto che essa rappresenta (questo era il presupposto della psicologia aristotelica, anzi di tutta la psicologia greca): ma questa conformità non è saputa: perché il senso sente, e, — come eccellentemente aveva insegnato lo Stagirita, e ha invece dimenticato tanta parte della psicologia moderna, appunto perché psicologia, — sente anche di sentire; ma è tutto chiuso in sé come senso, e non distingue sé che sente la cosa e questa cosa che ei sente; non sa nulla di sé, né della cosa; giacché per sapere dovrebbe essere non più senso, ma intelletto, facoltà di giudicare. Questa conformità c'è tra la cosa e la *species impressa* in generale; ma, non essen-

dovi ancora il *verbum mentis*, manca alla *species impressa* la comparazione, quell'unità di due, che è la verità.

Tanto è lontana dal pensiero tomista l'ingenua rappresentazione del paragone tra la cosa in noi e la cosa fuor di noi, non divenuta né anche sensazione: pura cosa in sé! Per Tommaso, né anche l'apprensione, come ho accennato, è salita all'orizzonte della verità (e non parlo dell'intelletto possibile, puro momento astratto o ideale della realtà spirituale). Di fronte al semplice concetto, all'incomplesso della definizione, in cui s'inizia l'atto dell'intelletto, questo, dice con una energica frase l'Aquinate, non è se non una specie di senso delle essenze: perché ha con l'oggetto un rapporto analogo a quello del senso e dell'immaginazione [1]. Ossia anche qui la conformità ci sarà; anzi c'è, e non può non esserci, dato il rapporto che la gnoseologia aristotelica e la tomistica vedono tra pensiero divino, essenza delle cose, e intelletto umano. Ma questa conformità ancora non è saputa.

Incomplexum, dice Tommaso, *non continet aliquam comparationem*; e l'intelletto, che apprende l'incomplesso, *nondum pertingit ad ultimam suam perfectionem*, poiché resta ancora in potenza rispetto a quella composizione o divisione, in cui consisterà poi la *comparatio incomplexi ad rem* [2]. C'è l'oggetto innanzi a noi; ma, non avendolo ancora giudicato, noi non lo sappiamo come presente a noi, esistente in noi e quindi nostro: qualche cosa, pertanto, che debba corrispondere all'oggetto reale. Il termine dell'intelletto è ancora unico; e, non essendosi sdoppiato, non può esser materia di quel paragone, da cui nasce la verità. Qui davvero il paragone, se si facesse, cadrebbe tra il noto e l'ignoto; paragone assurdo. L'oggetto reale, per Tommaso, è appunto questo noto, da

---

1 Cfr. SERTILLANGES, *St. Thomas*, II², 179.

2 *C. gent.*, I, 59.

cui si stacca, e a cui deve tornare col giudizio: il quale sarà vero quando svolgerà fedelmente il contenuto dello incomplesso. « Quando l' intelletto comincia a giudicare della cosa che ha già appresa, allora il giudizio suo è qualcosa che gli appartiene in proprio e che non si trova fuori di lui. E quando questo giudizio è uguale a quel che è in realtà, il giudizio è vero [1] ». Dove si fa chiaro il significato della *adaequatio intellectus et rei*, secondo che l' intelletto dice essere quel che è, e non essere quel che non è: quel che è e quel che non è, non nella realtà estrasoggettiva, e né anche nella rappresentazione sensibile, sibbene nell' incomplesso della definizione. La quale presuppone l'operazione apprensiva dell' intelletto agente.

5. Per l'Aquinate, adunque, lungi dal cercare la verità fuori di sé, l'uomo, in quanto intelletto, l' ha in sé; e non l' ha (che è assai più) naturalmente, immediatamente, come l'anima concepita dagl' innatisti di tutti i tempi, ricca di una ricchezza che non ha valore perché non acquistata dall'anima stessa, o, sto per dire, di una spiritualità che è natura; ma l' ha, perché se l'è creata lui con l'energia dell' intelletto agente. La verità pertanto sarà una pace simigliante a quella che Bonaventura andava a cercare sull'Alvernia: ma raggiungibile con un più profondo *redire in se ipsum*, che non fosse quello del francescano: con una *reditio completa*, come dice Tommaso; con un ritorno allo spirito, e non per trascendere lo spirito stesso, come voleva l'altro, anzi per fermarsi, quasi sulla rocca della verità, nello stesso risultato della propria attività creatrice. La divina pace, a cui lo spirito tende (almeno in questo momento del tomismo), consiste nella coerenza interna del pensiero, nello stesso pensiero in quanto crea se stesso apprendendo e giudicando.

---

[1] *C. gent.*, I, 59.

Questa pace, che solo Dio può dare, lo spirito, dunque, l' ha in se stessa, in quanto se la procura. Questa la profonda intuizione di Tommaso, schiettamente mistica e veramente cristiana.

Noi dunque siamo d'accordo col Mercier e col Sertillanges: la verità tomista non è rapporto di noi con le cose, bensì di noi con noi. Ma questa verità, per Tommaso stesso, è la verità ? — Non occorre dichiarare che, posta senza limitazioni, assolutamente, questa intimità soggettiva del vero non solo scrollerebbe la situazione platonica dello spirito verso la verità assoluta, che s'è notata in Bonaventura, e che è propria, a parer nostro, non del cristianesimo, come ordinariamente si pensa, anzi del peripatetismo, e del pensiero greco in genere, ma tutta la metafisica e la dommatica, in cui s'arresta, come tutti sanno, il tomismo.

E infatti questa verità così magnificamente concepita da Tommaso, non è la verità, né anche, ripeto, per lui: e per due ragioni. In primo luogo la verità da lui fondata nella equazione tra l'appreso e il giudicato, tra il soggetto e il predicato, è oggettiva solo *secundum id quod obiicitur intellectui*: ha la stessa oggettività della esperienza kantiana, dietro alla quale sta la cosa in sé: quella cosa in sé che con la sua ombra basta ad ottenebrare da un capo all'altro tutto il sapere. Ha la stessa oggettività della percezione intellettuale rosminiana, non atta a cogliere più che l' idealità delle cose, in cui non è se non un sentore del reale: principio di un idealismo che, Gioberti aveva ragione, è pretto nullismo: poiché tra essere e nulla non c'è mezzo. L' idealismo è il concetto della realtà, quando non pur l' idea è realtà, ma la realtà è idea; ma, quando la realtà non è punto, o non è tutta idea, l' idealismo non può essere il possesso, ma soltanto la rinunzia al reale, il gran rifiuto fatto per viltà.

L'oggettività tomistica, come proprietà di ciò che è *obiectum intellectui*, è soggettività: e questo è il suo pregio; ma lascia dietro a sé l'essere per sé, non obbiettivo: lascia le cose, lascia l'intelletto creatore: una verità, un mondo, con cui volentieri si baratterebbe, potendo, la nostra verità. Oltre il Dio nostro, che è dentro di noi, c'è un altro Dio; e questo è il vero. E quindi noi con tutta la serietà della nostra attività spirituale non partecipiamo alle teogonia.

Tale il difetto *a parte obiecti* della verità tomistica. Ce n'è un altro, strettamente subordinato al primo, ma distinto in quanto risponde a una limitazione esplicita del sistema tomistico. E questo *a parte subiecti*. Non solo la verità nostra, come quella di Kant, non è la verità assoluta; ma per Kant la verità nostra è nostra; e per Tommaso, in fondo, non è propriamente nostra. Perché a fondamento di tutti i giudizi dell'intelletto, che tolgono la loro materia dal senso e però sono una produzione di esso intelletto, anch'egli pone, e deve porre con Aristotele, quei principii, che sono anch'essi giudizi, ma di tale identità tra i termini da assomigliare all'unità indistinta degl'incomplessi còlti nell'apprensione. Per esempio, che il tutto è maggiore della parte, e simili. Come giudizi, i principii sono veri; ma di una verità più certa della verità di tutti gli altri giudizi, e presupposta dalla verità di tutti gli altri. Questi principii richiesti a giudicare degli incomplessi fornitici dall'esperienza, non possono essere un prodotto degli stessi giudizi occasionati dall'esperienza. Sono l'antecedente necessario della stessa attività dell'intelletto agente. Donde dunque la loro verità, se la verità di cui s'è parlato era conseguenza dell'esercizio dell'intelletto?

Anche Tommaso, come Bonaventura, è costretto qui a trascendere *semet ipsum*. L'intelletto per la luce di queste fondamentali verità, onde poi rilucono tutte le altre,

dev'essere illuminato, da Dio. E la resistenza fin qui opposta dall'Aquinate all'innatismo, qui si spezza: e tutta l'autonomia spirituale è recisa alle radici: « Come dalla verità dell'intelletto divino discendono nella intelligenza angelica le specie innate delle cose, per cui essa conosce tutto, così dalla verità dell'intelletto divino, come da suo esemplare, procede nella intelligenza nostra la verità dei primi principii, mediante i quali giudichiamo di tutto ». Ancora: « Dio è causa della scienza umana nel modo più eccellente; perché egli ha illustrato l'anima stessa della luce intellettuale, e inoltre, vi ha impresso la notizia dei primi principii, che sono come i seminarii del sapere » [1]. — Sicché anche qui abbiamo una verità, da cui nasce la verità per noi, e che non è verità per noi, ma verità che ci è data e che noi accettiamo. Anche qui un « ver primo che l'uom crede », senza il quale non può nulla sapere.

E se il credere qui è la nostra passività e non la nostra attività, e però non propriamente noi, che solo siamo dove ci affermiamo, poiché lo spirito non è essere, ma affermarsi dell'essere; se questo è vero anche per Tommaso, che ci aveva dato un così spirituale concetto della verità e un così degno concetto del valore dello spirito, anche lui, trascinato dalla corrente della logica antica, termina col negare lo spirito, e non vedere altro che ciò in cui lo spirito si affisa. Anch'egli, come Bonaventura, come tutti i pensatori contemporanei, segue la bandiera che due secoli innanzi aveva levato il platonizzante Anselmo d'Aosta col motto: *Credo ut intelligam*.

---

[1] *Quaest.*, I (*De verit.*) art. 4, e XI (*De magistro*) art. 3. Cfr. SERTILLANGES, II², 188.

III

DIO E IL MONDO

1. Che per intendere bisogna credere lo disse Anselmo d'Aosta (1033-1109), arcivescovo di Canterbury [1]: *neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam.* E l'aveva detto, come tutti sanno, Agostino: *credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus.* Ma, non dobbiamo forse dirlo anche noi ? O c'è una filosofia che non prenda le mosse da una fede ?

Questo problema, intorno al quale si sono addensati da secoli tanti pregiudizi di vuoto razionalismo, impedendo la libera ed esatta interpretazione, non pur dei sistemi scolastici, ma di molte filosofie anche recentissime proclamanti la necessità di un fondamento creduto alla speculazione razionale, merita, qui subito a principio, qualche chiarimento, affinché si possa vedere nel suo netto contorno il concetto medievale dei rapporti tra filosofia e teologia. E per esprimere più apertamente il mio pensiero, io mi permetto di allontanarmi ancora un momento dalla scolastica; e osservare primieramente, che il problema delle attinenze tra fede e scienza, tra credere e intendere, tra teologia e filosofia e simili, è uno di quelli che, per essere stati posti nella storia del pensiero umano, sono

---

[1] *Proslogium*, I.

anch'essi certamente momento non trascurabile nello svolgimento del pensiero; ma che dal progresso di questo non hanno più ricevuto nuove soluzioni, com'è accaduto e accadrà a quelli che sono i problemi eterni, i problemi veri della mente; anzi hanno perduto ogni significato. Di modo che chi tuttavia stima di poter caratterizzare il pensiero scolastico per le sue relazioni col domma e con la teologia cattolica, si mette con un errore di filosofia in condizione di commetterne parecchi di storia della filosofia.

Oggi, e da un secolo, noi intendiamo la filosofia come la realtà assoluta dello spirito, la quale pertanto assorbe in sé ogni realtà spirituale, ed esclude non solo da sé, ma dal mondo che è per lei, tutto ciò che non è filosofia. E quando taluno ripete oggi: esperienza *e* filosofia, o fede *e* scienza, o sentimento *e* ragione, riaffermando fuori della ragione (scienza o filosofia, che voglia dirsi) una forma diversa di spiritualità, egli può dirsi vittima di un' illusione per non essere entrato nello spirito della filosofia moderna, interpretato per la prima volta da Kant, come scienza della scienza, e, come tale, autoriflessione, o piuttosto, autoctisi. Lo spirito è stato sempre questo ripiegarsi su se stesso, e nel ripiegamento porsi, crearsi quale apparisce a se stesso. La filosofia moderna gli ha dato la coscienza di questa sua natura immanente, e operante, com'è naturale, anche nella filosofia anteriore: e s'è costituita essa stessa, — forma culminante o assoluta dello spirito, — coscienza di questa forma, o, ripeto, filosofia della filosofia. La filosofia è lo spirito filosofante: e lo spirito filosofante è la coscienza o affermazione di se medesimo; e però sempre di se medesimo, anche quando pare che affermi altro; che non può essere se non l'altro affermato dalla filosofia, avente valore per la filosofia, rientrante nel quadro, per così dire, della filosofia; e però, esso stesso, filosofia.

Poniamo, ad esempio, la dualità dell'esperienza e del pensiero a priori o speculativo. Si può sentire anche oggi ripetere frequentemente che il pensiero deve conformarsi all'esperienza, e che in questa è la base, in questa la materia e la legge di quello. Ma, quando poi si va a vedere che cosa gli empiristi ci dànno per esperienza contrapposta al pensiero, si ha innanzi un pensiero contrapposto a un altro pensiero; e che cosa infatti potrebbe essere innanzi al pensiero, se non un pensiero ? Kant stesso, con le sue preoccupazioni empiriche, cerca fuori delle sue intuizioni pure la materia dell'esperienza, e non può affermare se non questa materia formata, ossia un' intuizione; cerca al di là delle categorie un'esperienza sensibile, e non può trovarla altrove che nella stessa esperienza investita dalle categorie, e però già intellettuale. Tutto che tocchi il pensiero si fa pensiero; tutto che tocchi una forma o momento dello spirito, si fa spirito in questa forma o momento. L'esperienza nel suo valore empirico è nel pensiero e pel pensiero empirico; ma quando, dovendo essere pel pensiero razionale o puro, entri in questo pensiero, e questo la pervada della sua razionalità, da esperienza che era, si eleva e diventa essa pensiero puro; e se questo si volge indietro a cercare un'esperienza, che gli sia guida o norma, non trova più nulla: e dee ritrarsi in se stesso; e dentro di sé, nel circolo solido della propria vita, che è una logica sola, avere la sua guida e la sua norma. Il quale pensiero puro o razionale, la filosofia, che non riceve l'oggetto, ma lo costruisce e lo crea costruendo e creando se medesimo, pervade sempre della sua razionalità l'esperienza, ancorché paia talvolta urtarvi contro, e cadere impotente innanzi ad essa, riconoscendo misteri, dati impenetrabili, noumeni, inconoscibili, ineffabili, innominabili e simiglianti entità mitiche. Sempre: poiché cotali entità sono appunto limiti, che esso stesso, il pensiero razionale, nella razionalità di certo suo mondo governato dalla logica di un certo si-

stema, o, se piace meglio, veduto alla luce di una certa intuizione, pone: ché un mistero, un noumeno riconosciuto dalla filosofia, s' impone per una dottrina, la quale, derivando dalle esigenze stesse del sistema filosofico, è assurdo che si possa considerare come limitazione estrinseca della libertà creativa dello spirito nella filosofia, laddove è una delle conseguenze interne della sua libera attività. Ed è stato infatti osservato, che nulla è più noto nel kantismo della pretesa cosa in sé inconoscibile, prodotta dalla negazione del contenuto totale dell'esperienza e pertanto essa, anzi che limitare la sfera di attività dello spirito, è una celebrazione della sua assoluta libertà.

2. In conclusione, l'esperienza, che il filosofo accetta, è l'esperienza di cui egli si fa quel concetto, che lo induce ad accettarla: e insomma, quando ei l'accoglie, non è propriamente l'esperienza, ma il concreto concetto della esperienza; cioè, poiché concetto, la sua filosofia. E lo stesso dicasi di quella esperienza religiosa che Anselmo d'Aosta dice *credere*, antecedente imprescindibile dell' *intelligere*. Il suo presupposto filosofico è identico a quello del *nihil in intellectu nisi prius in sensu* di tutti gli avversari empirici del pensiero puro e della metafisica; nella quale anch'essi, loro malgrado e a loro insaputa, precipitano a capo fitto con la implicita o esplicita ricostruzione della realtà che è *in sensu*.

Identico; perché il concetto della fede rinverga appunto con quello dell'esperienza sensibile; se si astrae per un momento dal contenuto particolare della fede e dell'esperienza, che non è davvero ciò che può produrre tra loro una differenza sostanziale. La fede, come l'esperienza sensibile, è un concetto di relazione, che cioè si pone a volta a volta rispetto a momenti spirituali diversi, e propriamente superiori. Fede infatti o esperienza sensibile noi diciamo il dato, l' immediato dello spirito, rispetto al pro-

cesso che pensa il dato stesso, e ne risolve l' immediatezza. Ma niente è assolutamente dato: l' intuizione empirica è un dato, nella *Critica della ragion pura*, rispetto all' intelletto; ma è un prodotto rispetto al molteplice sensibile; e questo non è un'escogitazione suggerita dall'atomismo scientifico e dal monadismo filosofico ond'era nutrito il pensiero kantiano ? Così, nella psicologia empirica, avete concetti empirici che son dati rispetto ai nessi concettuali, presuppongono un lavorio di astrazione e generalizzazione: di cui il punto di partenza, la rappresentazione, allo spicologo che si è messo su quella via, non può non apparire, a sua volta, un punto d'arrivo di integrazioni psichiche; e il vero immediato indietreggia sempre e riesce inafferrabile, finché non costringe gl' inesperti a quei salti nel buio, con cui costoro s' illudono di raggiungere fuori dello spirito quel che dentro di questo sfugge loro sempre di mano.

A intendere agevolmente la natura della esperienza sensibile conviene in vero non attender troppo all'aggettivo: ché i sensi non sono elemento di quella esperienza elementare, su cui si vuol fissare lo sguardo, anzi concetti tardivi ed elementi di una teoria postuma a quella anteriore esperienza. Esperienza sensibile è quel primo mondo che lo spirito si trova dentro quando comincia a riflettere, quando cioè comincia a sentire il bisogno di rendersene conto: quel mondo, che pare si sia costituito in lui quand'egli era assente a se stesso. Ma questa è soltanto un'apparenza: perché lo spirito non può essere mai assente a se stesso; e se, empiricamente osservando, par che nella sua vita ci siano come delle crisi, in cui si desti una più profonda coscienza, alla cui luce il passato diresti si fosse già costituito senza l'opera nostra e quasi fuori della nostra coscienza; in realtà, ogni ritmo vitale, ogni palpito dello spirito è una di queste crisi, per cui il nostro passato è travolto nel presente, che solo è attualità di coscienza,

che investe tutti i momenti anteriori come proprii oggetti trasfigurati e veramente ricreati alla nuova luce [1].

Il credente che intende il suo credo, o che il suo credo, che reputa perfino assurdo, intende quasi integrazione indispensabile del suo mondo intelligibile, ha nel contenuto della fede l' immediato, il punto di partenza, il problema della sua filosofia. Rispetto alla quale infatti esso apparisce un che di anteriore e indipendente: ma né più né meno di quel primo intuito della realtà, da cui ogni più libero e spregiudicato razionalista imprende a filosofare; né più né meno di quel che lo spirito che si viene formando e maturando nell'osservazione, negli studi e nella meditazione, scorge confuso nei libri che legge, negli autori con cui simpatizza, nelle sparse riflessioni che vien raccogliendo, e in tutto ciò che diventerà materiale della sua costruzione avvenire; e che, beninteso, solo in un senso relativo sarà materiale, perché, a ben considerare, lo spirito in esso ha già cominciato a costruire. E come chiunque, leggendo un libro, non potrà poi non tenerne conto ne' suoi pensieri ulteriori, ancorché ne dissenta radicalmente (ché anche il dissentire è momento di vita e di progresso, e anello non trascurabile nella catena dei nostri pensieri), e non potrà dire mai perciò di non averne davvero imparato nulla; così il credente che s' inserisce nella tradizione dommatica della sua Chiesa, lo dica o non lo dica, non potrà fare a meno di filosofare sulla base della mentalità costituitasi in lui per aver partecipato a quella corrente.

In sostanza, il *nisi credidero non intelligam* può avere soltanto un significato: io non posso filosofare se non col mio cervello; non posso propormi se non la soluzione dei problemi, che siano sorti nella mia mente. Che è, mi pare, una pretesa, la più ragionevole e discreta che si possa

---

[1] Vedi il mio *Sommario di pedagogia*, vol. I, parte I.

ammettere, e di cui non si vorrà scandalizzare se non quell'astratto razionalista, il quale concepisca fantasticamente la ragione come strumento che lavori nel vuoto, sempre allo stesso modo e con lo stesso impulso.

3. L'errore del filosofo medievale è nella insufficiente coscienza che ha della natura di questo *credere*, che in lui stesso è, e non potrebbe non essere, se non *intelligere*; ed ei ritiene invece che, come è di qua di un dato *intelligere*, o, diciamo così, del secondo *intelligere*, sia di qua di ogni *intelligere*, illuminazione affatto estraspirituale, e divina anzi che umana. Ma questo errore si radicava nell'errore analogo che il filosofo medievale commetteva provandosi a intendere lo stesso intelletto, che per lui diventava anch'esso una specie di fede, in quanto atto non propriamente umano, ma di Dio, come vedremo quest'altra volta. E codesto errore non concerne il concetto dei rapporti tra filosofia e fede, anzi rientra nell'organismo stesso della filosofia, e deriva dalla sua intuizione fondamentale, per cui la realtà (o verità) è non lo spirito stesso che fa se medesimo, ma l'essere che è già in sé quello che è, senza divenire, e senza sforzo di divenire.

Quando perciò l'autore del *Proslogio* (capo 2) si rivolge a Dio: « *Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus* », pareggia in tutto le partite, tra fede e intelletto: chiedendo a quel Dio che gli ha largita la fede, anche l'intelletto. Egli non ha il vero concetto né della libertà del credere, né di quella dell'intendere; poiché infatti la libertà è una, e il credere non è se non un momento dell'intendere. E ciò vuol dire, che la sua non è scienza della scienza, quale sarà la filosofia moderna: la sua è scienza della realtà che non è scienza. Ma per quella scienza che è, per quel concetto che ha potuto conquistare della verità e del valore dello

spirito, il contenuto della cosiddetta fede sta sullo stesso piano di quello dell'intelligenza; e allo storico spetta di considerar tutto come contenuto di filosofia, e valutarlo come tale.

Non è infatti un concetto filosofico quello che sant'Anselmo, continuando, dice oggetto della sua fede: *te* (Dio) *esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*? Ciò di cui non si può pensare niente di maggiore è il vecchio concetto della realtà, che era stato tramandato dal platonismo greco: il mondo perfetto, κόσμος τέλειος, che, sorto col primo idealismo, l'eleate, come mondo spaziale, si fissò nella concezione platonico-aristotelica come mondo intelligibile: che è tutto atto e puro atto, rispetto al quale il mondo della generazione e della corruzione, la natura, non può aver valore assoluto: è il solo vero mondo della scienza, secondo l'analitica aristotelica, che conosce sola legge del pensiero il principio d'identità. Se Anselmo avesse avuto gli occhi alla natura, che sorge perennemente e tramonta, allo spirito che sale sempre di vetta in vetta né mai posa come fera in lustra, quell'essere quieto, perché è tutto, immobile perché non ha fini da raggiungere, quell'essere perfetto, insomma, fuori dello spazio e del mondo in cui è movimento e fatica incessante per montare ai fini e realizzare la propria natura, non gli sarebbe balenato neppure alla mente; o non gli sarebbe riuscito intelligibile. E invece è per lui il fulcro del pensiero, il principio di ogni intelligibilità, mercé il quale potrà esser convinto anche l'*insipiens* biblico, che *dixit in corde suo*: *Deus non est*.

4. Il famoso argomento ontologico va guardato da questo aspetto perché abbia un senso. Opporgli con Kant che l'esistenza non è un predicato, ossia un concetto che si possa trovare nella comprensione del concetto di Dio, non basta a chi voglia rendersi conto della situazione

speculativa dalla quale cotesto argomento sorge. Lo stesso Anselmo, nello svolgimento che ne fa nel 2° capo del *Proslogio*, dice, che *aliud est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse*: ché il pittore, egli chiarisce, quando vagheggia le figure che dipingerà, le ha bensì nell' intelletto, ma non pensa tuttavia come esistente quel che ancora non ha fatto; e soltanto dopo averlo dipinto, ha nell' intelletto e pensa inoltre come esistente ciò che ha dipinto. Questa differenza tra l'esistenza estraintellettuale e il contenuto dell' intelletto egli l'ammette. Né vale di più opporgli, come fa Kant, che l'esistenza poi non aggiunga nulla al concetto dell' *id quo maius cogitari nequit*, come non aggiunge nulla alla situazione di cassa di un commerciante qualche zero che egli possa aggiungere all'attivo del suo bilancio. Perché anche questa è in fondo la convinzione dell'autore stesso dell'argomento ontologico; il quale appunto perciò osserva che, quando il pittore *praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit.*

Il *facere* del pittore, che solo può generare legittimamente la posizione dell'*esse* del fantasma pittorico, secondo la primitiva estetica del dottore medievale, quel *facere* corrisponde puntualmente ai talleri che Kant vuole sonanti nella cassa, e non moltiplicati idealmente sulla carta. Né, d'altra parte, Kant nega la fenomenalità e l' idealità dei talleri, di cui l' intuizione empirica ci fa percepire l'esistenza. La questione, dunque, non consiste nella soggettività o non soggettività, nella idealità o realtà dell'oggetto costruito dall' intelletto. Quando Kant vuole spiegare l'oggettività di quel che vi è di più costante, di più regolare, di più intelligibile nella realtà conosciuta, ricerca questa oggettività nelle forme dell'attività conoscitiva.

Egli è che Anselmo commette per l'appunto lo stesso errore di Kant, quando, oltre quest'oggetto che si conquista

con la costruzione dello spirito, ne cerca un altro, che trascende ogni intelligibilità, ed è infatti inattingibile allo spirito razionale: il dato, il molteplice, quel fantastico mondo esterno, che irromperebbe nella coscienza attraverso la sensazione, per dare con l'esperienza un contenuto alle forme altrimenti vuote del pensiero. Anche Kant per tal via (che non è certo la via regia aperta dal suo pensiero rinnovatore) contrappone oggetto a soggetto; e se richiede un' intuizione sensibile per gli oggetti sensibili, richiede un' intuizione intellettuale (che solo per un pregiudizio naturalistico non riesce ad ammettere analogamente alla prima) per la conoscenza degli oggetti intelligibili. Ora Anselmo quest'organo dell'intuito intellettuale lo ammette: è la sua esperienza di fede. Poiché ha creduto, egli ha veduto innanzi a sé Dio, ne ha sentito la presenza, e cerca soltanto *fidei intellectum*. La quale *fides*, di certo, non è risoluta per la sua filosofia in vero *intellectus*. Ma in Kant è forse giustificata la esteriorità del dato ? È cioè risoluto in filosofia il concetto volgare della esperienza ? Come s' illude Kant nella *Estetica trascendentale*, reputando di fondare la conoscenza sul molteplice sensibile, che in fondo alla sintesi dell' intuizione è un mero presupposto di fede, così non è da meravigliarsi che il pensatore del sec. XI si sia illuso anche lui, di avere razionalizzato quel che era per lui il *primum datum* del suo pensiero. *Nisi credidero non intelligam*.

5. Invero, non ci vuole molto ad accorgersi che il sillogismo della prova ontologica, come ogni sillogismo dell'analitica aristotelica e medievale, non è un processo di pensiero, ma una dilucidazione didascalica, la quale si limita a spiegare la premessa: *esse aliquid quo nihil maius cogitari potest*. Per l'autore questo *aliquid* non *est in intellectu*; ma *est in re*. Che se nel 2º capo del *Proslogio* egli si tiene sicuro della forza apologetica della sua dimostra-

zione, poiché non dubita che *convincitur etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit*, e gli pare lì che basti partire da un Dio pensato per dedurre un Dio reale, poi a dimostrazione finita, meravigliato e come preoccupato della estrema facilità della medesima, non può a meno di chiedere a Dio: *Cur itaque dixit insipiens in corde suo, non est Deus, cum tam in promptu sit rationali menti, te maxime omnium esse ?* — E risponde da sé con quest'altra curiosissima interrogazione: *Cur, nisi quia stultus et insipiens ?* Stolto e sciocco, perché disse a parole quel che è impensabile: perché dire Dio, è dire qualche cosa di cui non ci può esser nulla di maggiore, ossia quell'essere che, oltre al resto delle perfezioni, possiede la perfezione dell'esistere. In altri termini, lo stolto non concepisce quel Dio che nega; e non lo concepisce appunto perché non lo concepisce esistente. Cioè non basta, in fondo che l' *insipiens* lo pensi, come si diceva prima, quale esistente soltanto nell' intelletto.

Sicché l'arguto monaco del chiostro di Marmoutier, che rispose tosto ad Anselmo con un *Liber pro insipiente*, non ebbe torto di scappare in quell'osservazione, che è la satira dell'argomento ontologico: *Prius certum mihi necesse est fiat, re vera esse alicubi maius ipsum, et tum demum, ex eo quod maius est omnibus, in se ispo quoque subsistere non erit ambiguum* [1]. Come dire: prima mostratemi Dio, e poi me lo dimostrerete. Proprio così. O vi contentate di quel che può capire l' *insipiens*, l'uomo che non ha ricevuto la fede; e voi avrete una premessa, che non sarà sufficiente alla dimostrazione di Dio: o voi

[1] A. Daniels, *Quellenbeiträge u. Untersuch. z. Gesch. der Gottesbeweise im XIII ten Jahrh. mit besond. Berücks. des Arguments im ' Proslogion ' des hl. Alselm*, Münster, 1909 (nei *Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters*), p. 10.

rabberciate la premessa, e allora l' *insipiens* non vi seguirà più, e la fede non diventerà intelletto.

6. Questa critica, in verità, è troppo facile. Quel che può interessare non è l'errore di Anselmo, ma la causa del suo errore. A intender la quale, conviene riflettere che quella petizione di principio a cui si riduce l'argomento ontologico, è (secondo un'osservazione antichissima) la petizione di principio di ogni sillogismo: quella petizione di principio, a cui si riduce tutto il pensiero concepito dal punto di vista platonico: — che è poi un'osservazione, che non so se sia stata fatta ancora, ma merita di essere attentamente meditata, se si vuole scorgere la radicale trasformazione avvenuta nel pensiero umano dalla filosofia antica, che io dico greca, alla moderna, che dico cristiana. Chi pronunziò la parola più profonda per esprimere il concetto greco del pensiero in rapporto alla realtà, la parola che si può dire la chiave di volta di tutta la filosofia greca, è Parmenide, l' αἰδοῖός τε ἅμα δεινός Parmenide [1], quando affermò essere lo stesso pensare essere: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι [2]: quell'essere appunto, di cui gli Eleati fermarono in eterno la logica rigorosamente governata dal principio d' identità; quell'essere, che non può variare, e però esclude ogni processo, e quindi anche il pensiero in quanto processo.

Il solo pensiero che seppero concepire i filosofi greci è infatti pensiero senza processo: pensiero in sé, che è immediatamente tutto il pensiero. Tale il pensiero della logica aristotelica, dalle categorie agl' individui, dall' uno ai molti, tutto in sé concatenato e fermato, sì che nella estensione dell'uno si raccolgono i molti, e nella comprensione dei singoli molti sia immanente l'uno. Di modo che

---

[1] PLATONE, *Theaet.*, 133 E.
[2] Fr. 5 (Diels).

per definizione è un pensiero che non ha ragione di muoversi o svolgersi; e ogni movimento o svolgimento in esso è apparente. Il sillogismo è nella sua premessa maggiore; il giudizio nel soggetto. La molteplicità e l'aumento o sviluppo è nelle parole: il pensiero è uno, e sempre quello, non suscettibile di diminuzione, ma né anche di aumento. Pensiero analitico, si sa, è pensiero identico, che per noi moderni, — dopo il *Novum organum*, ma sopra tutto dopo la *Logica trascendentale*, per cui pensare è giudicare, sempre, e giudizio è sintesi, — è una vera *contraddictio in adiecto*.

7. Ma, concepito il pensiero a quel modo, non si può fare colpa ad Anselmo di premettere una maggiore che contiene la conclusione. Era la logica di quella filosofia, che o afferrava tutta la verità d'un tratto, per acquetarvisi o rigirarvisi dentro con un certo moto solo apparente, o non la raggiungeva più: di quella filosofia, in altri termini, che non poteva far altro che credere, comecché tentasse e facesse ogni suo sforzo per intendere. Il valore storico dell'argomento ontologico è proprio questo, di un'energica quanto ingenua affermazione della logica immanente nella filosofia medievale, del tutto analoga a quella per cui Platone, per esempio, aveva per primo posto le idee innate. E se questa affermazione s' infrange nella satira di Gaunilone, si badi che l'oppositore non ha una filosofia diversa, e una più moderna logica: soltanto che a lui manca la genialità coraggiosa di chi trae all'espressione culminante gli errori che serpeggiano nel pensiero comune. Il principio da cui egli muove è quel dualismo di *esse in intellectu* ed *esse in re*, il quale non ammette altra logica che quella della verità in sé, che è per l'appunto la medesima della prova ontologica.

La quale prova ontologica, rimessa a nuovo nell'età moderna da Cartesio, appena questi ebbe smarrito il filo

d'Arianna già trovato col *cogito ergo sum*, che per la prima volta colmava il terribile dualismo dell'essere e del pensiero, facendo non più, come l'antico di Elea, il pensiero essere, ma pensiero l'essere; irrigidita nella sua più perfetta logicità nel nesso leibniziano del possibile col reale, per presentarsi in quest'ultima forma ai colpi della critica kantiana, la quale diè bensì le armi per abbatterla, ma non le adoperò essa: — cotesta prova ontologica è una delle più grandi battaglie combattute dal pensiero medievale per la conquista della realtà, del fondamento di ogni realtà, di Dio. E tutti i maggiori pensatori del XII e del XIII secolo accorrono a prendervi parte, gli uni per finire con la certezza della vittoria, gli altri per partirsi con la coscienza della disfatta e della necessità di nuove armi e di nuove battaglie: Riccardo Fishacre, Guglielmo di Auxerre, Alessandro di Hales, Alberto Magno, Bonaventura, Giovanni Peckham, Matteo d'Acquasparta, Tommaso d'Aquino, Pietro di Tarantasia, Egidio Romano, Enrico di Gand, Guglielmo di Occam, Riccardo di Middleton, Guglielmo di Ware, Giovanni Duns Scoto. Ne discussero tutti nelle loro somme teologiche o nei commentari a quelle *Sentenze*, che Pietro Lombardo (nativo forse di Lomello, ma maestro di teologia tra il 1140 e il '59 a *Notre Dame* a Parigi e poi vescovo della città), raccogliendo luoghi teologici dalla Bibbia e dai Padri della Chiesa, aveva ordinate e disposte ad uso delle scuole di teologia.

Ma la lunga insistenza della discussione, pur nei difensori dell'argomento ontologico, può significare l'insoddisfazione che questo lasciava negli spiriti. A cui nella polemica, in quel girare da tutte le parti la prova mirabile che, supposta la dualità dell'intelletto e della realtà, doveva con uno sforzo soggettivo del primo raggiungere la seconda, non poteva non apparire confusamente la gravissima difficoltà del tentativo, che pure era lo sforzo più vigoroso fatto dall'uomo, in quanto uomo, semplice

intelligenza naturale, per toccare in Dio il proprio valore o la radice stessa dell'esser proprio. Qui si dovevano concentrare gli sforzi maggiori per far della fede una filosofia: questo era, lo vedessero o non lo vedessero chiaramente cotesti pensatori, il problema capitale della loro speculazione: perché, creduto Dio, con Dio è dato tutto, e la scienza non ha nessun problema da risolvere; e se non si contenta dell'*asylum ignorantiae* spinoziano, deve, senz'altro, rinunziare a se stessa. Se si deve cominciare dimostrando Dio, o l'argomento ontologico o un altro argomento urterà sempre nella difficoltà di sant'Anselmo: può un argomento intellettuale attingere altro che una realtà intellettuale? Tutti questi pensatori cercano Dio — e chi non cerca Dio? — e movono da un concetto del proprio pensiero, per cui Dio che ne è fuori non si vede come possa raggiungersi. Par loro sempre di raggiungerlo; ma basta pongano mente alla radicale opposizione dell' intelletto e del reale, perché subito Dio si dilegui, lasciando dietro a sé soltanto un' idea o un'ombra. Questa è veramente la più grande battaglia combattuta, e perduta, dalla filosofia scolastica.

8. Ma convien distinguere due correnti nella filosofia scolastica: una delle quali risale per una tradizione compatta ad Agostino, e attraverso di lui a Platone; una, più schiettamente aristotelica, a capo della quale sta il nostro Aquinate. La prima si avvantaggia sulla seconda, in questa questione fondamentale della dimostrazione della esistenza di Dio, per la stessa misticità o irrazionalità prevalente nella sua gnoseologia: misticità o irrazionalità che ne costituisce per altro un titolo di notevole inferiorità.

La gnoseologia platonica presenta questo capitale divario dall'aristotelica: che per essa la cognizione vera (delle idee) è innata, non si desume dall'esperienza; laddove per questa la cognizione vera (delle forme) è una

formazione, i cui elementi sono forniti dalle percezioni sensibili. Dal punto di vista scientifico e filosofico la teoria aristotelica rappresenta un progresso importantissimo, mirando a riprendere la tesi empirica degli atomisti e di Protagora senza rinunziare all'universale del concetto di Socrate e all'assolutezza dell' idea platonica. La teoria della conoscenza di Platone aveva avuto il grandissimo merito di scoprire l' idea, l'assoluto, che è presupposto dallo stesso sensibile transeunte; ma essa per disperazione aveva rinunziato a spiegare la spiritualità o soggettività dell' idea naufragando nel mito della reminiscenza, suggerito senza dubbio a Platone dalle credenze religiose, del cui misticismo è così profondamente impregnata tutta la sua filosofia. Ora, supposte le idee innate per un intuito trascendente (si ricordino le contemplazioni iperuranie del *Fedro*), la verità o oggettività assoluta delle idee è data dalla loro stessa origine o essenza. Il soggetto non ci ha nessuna parte; e non può diffidare quindi né di se medesimo, né dell'oggetto che si trova dentro. Nell'aristotelismo la posizione del soggetto rispetto all'oggetto è identica: e la causalità finale di questo agisce su quello, che è primieramente senso, per moverlo a sentire. Ma dalla sensazione, che per Aristotele si soggettivizza tosto come sensazione di se stessa, fino al concetto, c'è tutto un processo che può parer soggettivo; il quale corrisponde bensì a un processo reale, e vedremo quest'altra volta in che senso, ma non cessa pertanto di essere costruzione intellettuale.

9. Quindi è che i filosofi platonizzanti, come Bonaventura di Bagnorea, ammettendo di Dio un' idea innata, non han bisogno veramente di dimostrarne la legittimità: l' immediatezza della loro tesi filosofica coincide con l' immediatezza del loro credo. Le dimostrazioni, che essi pure forniscono dell'esistenza di Dio, mirano piuttosto

a soddisfare un corrente obbligo di scuola, che ad appagare un bisogno della loro filosofia. Come dice Bonaventura nella prima delle sue *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, esse sono *exercitationes intellectus* [1], le quali potranno soltanto rendere più precisa l'idea di Dio, che ogni uomo possiede. Questi filosofi, com'è ovvio, sono disposti ad accogliere e difendere la prova di Anselmo. Bonaventura rimane interamente chiuso dentro la fede nell'oggettività dell'idea di Dio. All'argomento anselmiano fa ricorso nel commento alle *Sentenze*, e lo conferma, movendo dalla proposizione che Dio è *quo nihil maius cogitari potest secundum communem animi conceptionem* [2]. E quando nella citata prima questione *De mysterio Trinitatis* distingue tre vie per provare l'affermativa della questione *Utrum Deum esse sit verum indubitabile*, la prima di queste vie la fa consistere in ciò che *omne verum omnibus mentibus impressum est verum indubitabile*, ossia nell'idea innata dell'esistenza di Dio: idea, che abbiamo veduto nella precedente lezione com'egli nell'*Itinerario* provasse innata. E la seconda, empirica, è una semplice variante della prima: *omne verum, quod omnis creatura proclamat, est verum indubitabile*; ché il consenso è un carattere conseguente della natura delle idee innate. E la terza, se arieggia, com'è formolata, l'espressione che la premessa della prova ontologica assumerà in Descartes, vuol essere per Bonaventura il principio della prova di Anselmo. Egli dice: *Omne verum in se ipso certissimum et evidentissimum est verum indubitabile.* Dato questo principio, non si dubiterà dell'esistenza di Dio, ove si dimostrerà la minore, che questa esistenza di Dio è verità in se stessa certissima ed evidentissima. Il che fu provato, secondo il filosofo di Bagnorea, da Anselmo

[1] HENRY, *Hist. des preuves de l'exist. de Dieu au moyen âge*, in *Revue tomiste*, mars-avril 1911, p. 147.
[2] DANIELS, *o. c.*, p. 38.

movendo dalla posizione: *Deus est quo nihil maius cogitari potest*; che, come s'è detto, è per Bonaventura, *conceptio communis*. Sicché, sia che l'argomento ontologico si prenda in sé, sia che si trascenda e s' inquadri in un principio superiore, il punto di partenza è l' idea innata, della cui obbiettiva validità il filosofo non dubita menomamente. Il pensiero platonizzante si polarizza nella negazione del pensiero: e la conclusione si fa esplicitamente un dato, lo stesso principio, che non è principio di niente, poiché tutto finisce in esso.

10. Sforzi poderosi per restituire al pensiero l'energia e l'efficacia del suo processo, negando il presupposto delle verità innate, e ingegnandosi di aprirgli una via alla conquista dell'assoluto fanno invece gli aristotelici, che nel risorgimento della letteratura aristotelica del Dugento rinnovano il senso delle esigenze scientifiche, di cui lo Stagirita era stato interprete sommo. Tommaso tra essi si può dire che abbia tentato tutto quello che si poteva per far uscire il pensiero da sé e attingere la realtà e Dio, prescindendo da ogni immediata presupposizione, e restituendo all' intelletto la piena libertà del suo operare, per vedere se non fosse per avventura capace di elevarsi da sé, con le sole sue forze, con l'elaborazione logica della sua naturale cognizione, al primo principio di tutte le cose e di se stesso.

Sulla mente di Tommaso d'Aquino l'argomento ontologico non ha presa. Cognizione innata l' idea di Dio? Innati sono i principii logici, come quello di contraddizione; e innata si può dire quella cognizione solo *in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse* [1]. Così, nella esposizione *In librum Boethii De Trinitate*.

---

1 Vedi tutti i luoghi di Tommaso in DANIELS, *o. c.*, p. 64 sgg.

Più esplicito il giudizio che ne dà nel commento al I delle *Sentenze* (dist. III, q. I, art. 2): *Ratio Anselmi ita intelligenda est: quod, postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deum et possit cogitari non esse; sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare Deum non esse; potest enim cogitari nihil huius modi esse quo maius cogitari non possit; et ideo ratio sua* [sc. Anselmi] *procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quo maius cogitari non potest.* Per lui, dunque, come per Gaunilone, affinché l'argomento abbia valore, bisogna prima supporre che sia quel Dio che si concepisce come l'essere massimo. Quella immediata comunicazione dell' intelligibile con l' intelletto, in cui ha fede Bonaventura, per Tommaso è un presupposto antiscientifico, indimostrato o indimostrabile.

Nella *Summa contra gentiles* [1] e nella questione *De veritate* nonché nella *Summa theologica* [2] insiste su una distinzione, sfuggita ai mantenitori dell'argomento di Anselmo: tra il *notum per se simpliciter* e il *notum per se quoad nos.* Il *notum per se simpliciter* o *secundum se* è l'oggetto in sé, il καθ' αὑτὸ di Aristotele: il rapporto tra un essere e la sua essenza. L'essere non può non essere quel che è per essenza. E nell'essenza di Dio è compreso certamente che egli sia. Che egli sia è perciò un *per se notum*: in altri termini, se c'è Dio, non può egli non essere; come, definito l'uomo per animale ragionevole, e posto un uomo, non potrà egli non essere un animale.

Ma c'è poi l'uomo ? Come si rivela a noi, come si rende un *notum quoad nos* la quiddità di Dio, in cui si troverebbe l'essere ? *Quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos.* Nella

---

[1] Lib. I, c. II.

[2] Pars I, q. II, a. I.

Summa contra gentiles Tommaso asserisce nettissimamente, con la stessa coscienza che avrà Kant dell' impossibilità di conoscere per pure costruzioni intellettuali: *Non inconveniens est, quolibet dato vel in re vel in intellectu, aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura. — Quod*, aggiunge nell'altra Somma, *non est datum a ponentibus Deum non esse.*

L'orgoglio di lui, invece, era questo: di dimostrare Dio a quelli che ne negano l'esistenza, di costruire insomma liberissimamente la filosofia. Le prove, o vie, com'ei dice, per dimostrare che c'è Dio, sono, per Tommaso, cinque; e tutte cinque muovono, non da principii a priori, ma dalla stessa esperienza. Tutte cinque ormeggiano il procedimento, con cui Aristotele nel VII della *Fisica* e nel XII della *Metafisica* s'era levato anche lui dal movimento constatato (ei credeva) per esperienza, alla origine trascendente di esso, in un motore immobile.

11. Niente si muove che non sia mosso, aveva detto l'antico maestro. Il mosso suppone, dunque, un motore, che muove, a sua volta, in quanto è mosso pur esso. Ma la serie dei motori mossi non può essere infinita, perché altrimenti in un tempo finito si avrebbe un movimento infinito. — E anche: poiché vediamo nell'esperienza qualche cosa che move ed è mossa, e qualche cosa che è mossa e non move, ci dev'essere pure qualche cosa che move ed è immobile. Questo motore immobile, Dio, dunque, Aristotele l'aveva dimostrato partendo dalla constatazione empirica del movimento concepito meccanicamente, e osservando l'assurdo implicito in questo concetto rigorosamente inteso: che era stata la critica che già aveva fatta Platone dell'atomismo assoluto, pervenendo perciò, nel *Timeo*, a una costruzione meccanica del mondo inquadrata in una cornice idealistica.

E qui vi prego subito di considerare la difficoltà intrinseca che travaglia una tale concezione, e il motivo segreto che la ispira. Un sistema meccanico assoluto è certamente assurdo (com'è assurdo, per altro, ogni sistema meccanico a causa del suo fondamento atomistico). Ma tra un sistema meccanico e un principio esterno ad esso non si vede in che modo si possa concepire altro rapporto che il meccanico. Il sistema si potrebbe, tutt'al più, estendere, non sorpassare.

In realtà, il motore immobile, guardato nel concetto della funzione che egli adempie nell'aristotelismo, non è altro che lo stesso movimento puro, distaccato da tutte le sue forme empiriche, e concepito in sé. E si badi che per movimento Aristotele intende non solo quello di traslazione (φορά), ma anche quello del nascere e del perire (γένεσις e φθορά), e il variare di qualità (ἀλλοίωσις) e il variare di quantità nel crescere e nel decrescere (αὔξησις e φθίσις). Di guisa che movimento per lui è tutta la vita della natura, onde si succedono tutte le forme nella materia prima, mera potenzialità della natura. Quindi questo motore immobile è la vita stessa del mondo separata dalla materia in cui si realizza: quella vita per cui il mondo non solo vive, ma, individuandosi nella gerarchia delle sue forme, diventa intelligibile (poiché non si conoscono se non le forme delle cose, o quel che le cose sono). È insomma la stessa realtà vivente e intelligibile scissa da quel non-ente che è la materia della natura: sicché per porre in sé questo Dio, bisogna veramente annullare la natura, e ridurla a mera materia, che non è più nulla; per trascendere il meccanismo, bisogna distruggere il meccanismo. Il che vuol dire che, volendo mantenerlo, non si può trascenderlo. Se infatti fosse davvero constatabile empiricamente questo movimento, che di grado in grado ci deve ricondurre al punto in cui Dio imprime al mondo il movimento stesso, cotesto mo-

vimento, oggetto di esperienza, non si potrebbe spiegare, ragguagliandosi con un movimento di là dall'esperienza, quale sarebbe Dio. Il movimento della materia non ha che fare col movimento puro. La vita della natura esclude la vita divina; e questa quella.

Come dunque Aristotele e dietro a lui Tommaso d'Aquino credono di passare dalla natura a Dio? Egli è che non vedono nella natura se non Dio (la natura per loro è appunto quello stesso movimento, che è l'essenza divina); e quando han posto la natura, han posto, *eo ipso*, Dio. Dio torna da capo ad essere un mero immediato, e non un dimostrato; né più, né meno che nell'argomento ontologico: un *per se notum*, malgrado la distinzione tomista.

12. La seconda via di Tommaso è un'altra formulazione della prima. Noi constatiamo, egli dice, in questo mondo sensibile una serie di cause che costituisce un ordine di cause efficienti, ciascuna effetto delle precedenti. (Il concetto di una *causa sui* pare a Tommaso inconcepibile). Ma una serie di cause infinita è impossibile; dunque, bisogna ammettere una causa prima, non più effetto; e dessa è Dio. Ma poiché dire causa, per Aristotele, e dire motore è il medesimo, poiché ogni effetto si riduce in natura a movimento, con questa seconda prova ci troviamo, in realtà, sulla stessa via della prima. E l'una non può valere più dell'altra.

13. Equivalente all'una e all'altra può dirsi anche la terza, esposta soltanto nella *Somma teologica*; la prova che va dal contingente al necessario. Perché il contingente in tanto postula una serie, che per non essere infinita deve metter capo a un essere necessario, in quanto esso ha la «sua esistenza, non da se stesso, dalla sua essenza, ma da una causa efficiente». La serie degli esseri, che si costruisce movendo dal concetto di un essere con-

tingente, è la serie delle sue cause, che rimonta a una causa prima: la quale, se è prima, deve essere da sé, ed essere perciò necessaria.

14. Rovesciate il meccanismo, e avrete il finalismo, come l' intendono Aristotele e la filosofia scolastica. Movete dall'effetto, come primo logico, alla causa come conseguenza, e l'effetto della causa efficiente diventa causa finale di questa. La forma che realizza col moto la potenza della materia è, dal punto di vista meccanico, effetto. Ma, se si considera che quel movimento è destato dalla forma, a cui la materia corrispondente aspira e che tende a attuare, finché sia in privazione, la vera causa è appunto questa forma generatrice del movimento, per cui la privazione sarà colmata, la potenza attuata, e la materia formata. E per verità l' intuizione finale o sostanziale di Aristotele è questo idealismo teleologico, onde l' idea di sé asseta, suscita tutte le energie naturali, e la materia s' impronta di tutte le forme eterne dell'essere, nella concretezza della sua realtà. Il meccanismo è il mondo veduto esternamente; il finalismo il mondo intravvisto nella sua vita interiore. Ma, come il meccanismo postula una causa motrice ed efficiente estrinseca, la quale riporta perciò a una causa assoluta, che è causa prima, motore immobile, essere necessario, la teleologia aristotelica, che perciò ho detto un meccanismo capovolto, mantiene la dualità, facendo la forma estrinseca alla materia travagliata dalla privazione e il fine supremo esterno al mondo. E da questo lato apparisce meglio la disperata situazione della concezione scolastica dell'uomo (e in generale, della natura, alla quale, secondo lei, l'uomo per se stesso appartiene) rispetto a Dio.

Si ponga mente: da questo aspetto il mondo della esperienza si presenta come una serie di gradi di perfezione. Perfezione è l'essere delle cose: ossia le forme che esse

realizzano. Ora le cose sono più o meno perfette, ma nessuna è perfetta assolutamente; e, d'altra parte, non si potrebbe parlare di più o meno se non per approssimazione maggiore o minore dell'assoluto del genere: bontà, bellezza, unità, ecc. Non ci sarebbe quindi l'imperfetto, se non ci fosse il perfetto.

È lo stesso argomento adoperato da Cartesio, per sollevarsi dalla coscienza dell'io imperfetto, perché dubitante, alla idea di Dio. Ma, per Cartesio, afferrata questa idea, non è dimostrata tuttavia l'esistenza di Dio, e però si ricorre alla prova ontologica. Per Tommaso, come già, del resto, per Agostino, per lo Pseudo-Dionigi, per Anselmo stesso nel *Monologio*, per Avicenna, la via dall'imperfetto al perfetto non è mera analisi di concetti, bensì vero e proprio itinerario della mente a Dio. Ora, se il perfetto è il fine, se il fine è causa, che genera i gradi stessi della perfezione, tutto quel che di divino penetra e risplende nell'universo, la dimostrazione di Dio per questa ascensione su su per i gradi della perfezione è la prova teleologica. E poiché questa teleologia è la stessa meccanica delle cause motrici guardata dal basso in alto, è facile intendere che questa prova, non meno delle precedenti, ci riporta a un Dio che, per esser lui, rende impossibile il mondo, e non può far essere o lasciar essere questo senza rinunziare a se medesimo.

Infatti, se il fine, o valore, è quella limitata perfezione propria delle cose imperfette, queste tendono a un tal fine, e l'altro, tutto in sé perfetto, è vano e illusorio; se questo, invece, è il vero fine, il primo non è fine, non vale, e le cose non sono attualità di forme, non porgono nessuna sembianza del divino, e tutta la natura, fuori della grazia di Dio, miseranda o terribile valle di lagrime, non s'intende più. La filosofia medievale, come Aristotele e come Platone, non vede che il perfetto non si accresce anzi si scema sottratto al suo limite; che, per esempio, la vita

immortale non ha davvero maggior pregio della *mors immortalis*, di cui ci parla Lucrezio. Fatto il perfetto di pura perfezione, si spogliava di ogni perfezione il mondo, e si spezzava perciò la scala per montare sopra di esso, a Dio.

15. La quinta via non è se non l'esplicazione della teleologia della quarta: è quella prova fisico-teleologica, che Kant disse degna di esser menzionata con rispetto come «la più antica, la più chiara e la più adatta alla comune ragione umana»; quella che «ravviva lo studio della natura, come da esso ella medesima ha la sua esistenza, e ne riceve sempre nuova forza»; quella che «porta fini e scopi dove la nostra osservazione da sé non li avrebbe scoperti, e amplia le nostre conoscenze della natura al filo conduttore di una particolare unità, il cui principio è fuori della natura», mentre «queste conoscenze reagiscono sulla loro causa, e accrescono la fede in un sommo Creatore fino a un' irresistibile convinzione» [1]. Essa infatti è quella prova, a cui lo stesso Kant s' ispirerà nella terza *Critica* per gettare il celebre ponte tra il mondo della natura e quello dello spirito. Tommaso d'Aquino la espone così [2]: «La quinta via si desume dal governo delle cose. Giacché noi vediamo che le cose prive di cognizione, ossia i corpi della natura, agiscono per un fine; il che si scorge da ciò, che sempre o per lo più agiscono a un modo, per conseguire il meglio. Donde è chiaro che non a caso, ma con intenzione pervengono al fine. Ma quelle cose che son prive di cognizione, non tendono a un fine se non indirizzate da un che conosce e ha intelligenza, come la saetta dall'arciere. *Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum*».

---

[1] *Critica della ragion pura*, trad. ital., II², p. 488.
[2] *S. theol.*, I, q. II, a. 3.

In questa prova veramente si concentrano, riassumono e potenziano tutte le dimostrazioni precedenti: poiché il fine era l'interpretazione più profonda della causa del movimento, e cioè del movimento stesso; e poiché non è possibile intendere altrimenti la causalità finale che come attività dello spirito la quale s'indirizzi al fine propostosi. Ma appunto perciò in questo supremo sforzo fatto da Tommaso per seguire l'ammonimento di Paolo da lui ricordato [1]: *Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*, si aggroppano le difficoltà della sua filosofia; e non pure si scava l'abisso tra Dio e mondo, ma si rovescia altresì ed atterra il concetto dell'uno e quello dell'altro.

Qui Dio è al mondo quel che l'arciere alla saetta indirizzata al segno. Prima che l'arciere la scocchi, la saetta è: è con la sola potenza, non attuata, d'essere scoccata: ma è quella appunto che può essere scoccata: già qualche cosa di attuale, reale e determinato. E l'arciere è anch'egli prima di saettare. Ciascuno è sé, e soltanto sé; e il loro mutuo rapporto non è essenziale a nessun di essi. Quindi l'abisso che dicevo. Dio, che già come fine era fuori della materia, e di ogni materia formata rispetto alla forma o fine superiore, e quindi esteriore a tutta quanta la natura rispetto ai momenti ulteriori della sua vita, in quanto fine di se stesso, in quanto spirito che realizza se stesso — che è appunto il concetto più profondo dello spirito, lampeggiato al genio possente di Aristotele, dove definì Dio νόησις νοήσεως (pensiero del pensiero) — questo Dio non ha più ragione di realizzare il mondo, di governare la natura di quel governo che è dirizzare al proprio essere, al proprio atto: onde si raccoglie e rinchiude in sé, e si sequestra affatto dal mondo. Dove pertanto gl' *invisibilia Dei* non possono non restare eternamente invisibili, a l

---

[1] *S. th.*, I, II, 2.

senso e all' intelletto, perché realmente assenti. Ma peggio è che l'arciere, così concepito resta un arciere *in partibus*, senza una sola freccia da scagliare; e la freccia, senza l'arciere, destinata a esser consumata dalla ruggine. Il Dio solitario non ha più che farsi senza un mondo, un mondo suo, da governare; e il mondo senza Dio s'annichila in una privazione spaventevole del proprio essere.

16. Questo il costrutto intimo della filosofia intorno a cui s'affaticarono i nostri avi qui a Santa Maria Novella, a San Domenico a Napoli, a Santa Caterina a Pisa, per le silenziose celle dei chiostri e per le affollate aule delle scuole: un oscillare affannoso tra un Dio senza mondo, e un mondo senza Dio, come tra una fede senza intelligenza e un' intelligenza senza fede. Chi piegava a destra e chi a sinistra: ma l'anima di tutti, ancorché non punta da dubbi consapevoli, era lacerata dagli opposti motivi della speculazione; e le somme aggiungevansi alle somme, i commenti ai commenti. Perciò lo spirito semplice, sebbene colto più che ordinariamente non si creda, di Jacopone, gettava il grido pieno di trepidazione accorata:

> Mal vedemmo Parisci
> Ch'àne destrutto Ascisi;
> Con la lor lettoria
> Messo l'ò en mala via [1].

E si stringeva alla fede, che non cerca e non discute, lieto e sicuro della mistica unione con Dio ottenuta mediante l'amore:

> En quello cielo Empiro
> Sì alto è quel che trova
> Che non ne può dar prova
> Né con lengua narrare;

---

[1] *Laude*, XXXI.

E molto più m'amiro
Como sì se renova
En fermezza sì nova
Che non può figurare;
E già non può errare
Cadere en tenebria.
La notte è fatta dia,
Defetto grand'è amore [1].

17. Tommaso d'Aquino, il maestro più solenne e più seguito, che a Dio filosoficamente non presumeva di salire se non dalla esperienza, e che poteva perciò, in quanto filosofo, rinunziare a Dio, ma non al mondo, egli che nella Somma contro i gentili (II, 4) dice: *prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo*; quando si propone la questione più importante del rapporto di Dio col mondo, vi dà netta una soluzione che, a rigore, è la negazione di Dio, e il crollo di quel mondo, che era concepito derivante da Dio tutto il proprio essere. Tutte le sue prove dell'esistenza di Dio, come s'è veduto, si fondano sulla finità della serie dei movimenti delle cause, e in generale degli atti, e sulla necessità conseguente di un primo atto: atto divino, creatore *ex nihilo* o (come san Tommaso preferisce) *post nihilum*. Questo primo atto o atto creativo, posto a capo della serie degli atti che avvengono in tempo, dovrebbe esso stesso avvenire in tempo, e segnare un vero «cominciamento» del mondo; e per esso l'atto eterno entrerebbe nel tempo. Averroè, negando la creazione, aveva, come già Aristotele, posto il mondo coeterno a Dio; a Dio, che è forma, coeterna la materia: la quale, non potendosi pensare sussistente allo stato di pura materia o pura potenza non tradotta in atto, si deve concepire ab eterno investita dalla forma, come mondo. Tommaso d'Aquino riprese sette volte questa

[1] *Laude*, XCI.

questione; ed egli, che, come vedremo in quest'altra lezione, per un altro problema capitale della filosofia aristotelica, aveva strenuamente combattuto e vinto l'autore del Gran Commento, — di cui, per altro, oggi è riconosciuta la grande efficacia esercitata sull' insigne domenicano — in questa questione stette risolutamente con l'avversario contro i *murmurantes* del tempo suo, asserendo: *dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest* [1]. Ardita posizione, che molti de' numerosi seguaci hanno zelantemente rigettata, molti han cercato abbuiare con accorte distinzioni; e qualcuno [2], di recente, desideroso di vedere in Tommaso non pur il più grande filosofo cattolico, ma anche uno dei più liberi pensatori e dei più vicini al pensiero moderno, ha cercato d' interpretare in modo affatto conforme al pensiero di Kant.

Secondo Kant, come ognuno ricorda, se Dio si può definire il fondamento trascendentale della possibilità della serie sensibile in generale, niente impedisce la contingenza illimitata di questa serie e il regresso infinito delle sue condizioni empiriche. Di guisa che non si dovrebbe parlare propriamente di eternità del mondo, sibbene soltanto d' indeterminazione della sua durata, di rifiuto a considerare questa durata come un tutto o processo chiuso entro termini fissi, anziché come un circolo, dove non c'è ragione di supporre un principio né un fine. Ma è, o mi pare evidente, che il carattere ciclico delle cause, o degli atti, che costituiscono il mondo, non permetterebbe mai l' inserzione dell'atto puro o causa prima: perché non vi sarebbe mai luogo a un primo. E allora, dove se ne andrebbe Dio ? Il raccostamento delle vedute kantiane al tomismo è del tutto sbagliato; perché il

[1] *S. th.*, I, q. XLVI, a. 2.

[2] SERTILLANGES, I, 282 sgg. e il suo opuscolo *La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde*, Paris, 1897.

trascendentale di Kant è in un mondo incommensurabile con quello empirico delle contingenze. Laddove per Tommaso d'Aquino la forma pura sta sullo stesso piano, benché al limite, delle forme conosciute attraverso l'esperienza, che son forme ideali.

Vero è che, data la logica aristotelica del rapporto tra materia e forma, non era possibile raggiungere speculativamente, nel tempo o fuori del tempo, un Dio non creante, una forma che dovesse generare dal proprio seno il mondo. Quindi la creazione, che può concepire Tommaso, è eterna. Eterno perciò il mondo: che è come dire un mondo, al quale è essenziale l'essere, e la dipendenza da Dio è voluta, non pensata. La contingenza diventa necessità, e Dio, motore estrinseco del mondo, vien meno. E l' intendimento dell'opera del creatore non lascia più intendere il creatore.

Sì che la vera conclusione di Tommaso, da ultimo, è non il *credo ut intelligam*; ma: *non credo ut intelligam*, o *non intelligo ut credam*. E però quando Virgilio, ombra silenziosa e quasi inavvertita, ha seguito Dante per la «selva antica» del paradiso terrestre, e con lui risalito il corso del Lete, e con lui ammirata, «con vista carca di stupor non meno», la mistica processione rappresentante il trionfo della Chiesa; quando Dante è al cospetto della sapienza che è impartita dalle tre sante virtù, —

> Sopra candido vel cinta d'oliva
> Donna m'apparve, sotto verde manto,
> Vestita di color di fiamma viva, —

di Beatrice, l' «alta virtù», la potenza rivelatrice della verità superiore e datrice dell'ultima salute: allora Dante si volge a sinistra a cercar di Virgilio:

> Ma Virgilio n'avea lasciati scemi
> Di sé, Virgilio, dolcissimo padre,
> Virgilio, a cui per mia salute die' mi.

IV

L' INTELLETTO UMANO

1. Vi sono due modi d' intendere la conoscenza, poiché la conoscenza ha due lati, e come due centri, intorno a cui si polarizza. È oggetto ed è soggetto: e noi diciamo conoscenza quella che si conosce e quella con cui si conosce. Così la conoscenza sensibile, così la conoscenza intellettuale o razionale; così l' intuizione, così il giudizio; così sempre che si celebri un atto di coscienza, e qualche cosa si pone innanzi a un principio conoscitivo, a un soggetto. La coscienza appunto è quest'attività distintrice dell' uno, o sintetica a priori, come si dice kantianamente: la quale fa sì che un soggetto non si ponga senza porre di contro a sé un oggetto, né si trovi posto un oggetto, che non presupponga il suo soggetto. Un termine non può stare senza l'altro; e son sempre due, stretti da un vincolo indissolubile.

Da questa duplicità di aspetti nasce la possibilità di guardare nella conoscenza or l'oggetto conosciuto, ora il soggetto conoscente; ora la verità, la scienza o contenuto della scienza, nella sua logica e assoluta necessità interna, ora la mente che con la verità si mette in relazione e la conosce, e par che possa anche non entrare in questa relazione, o entrarvi solo parzialmente. Questa duplice apparenza è confortata da due esperienze, che si presentano come inoppugnabili: l'errore, che è afferma-

zione del non-essere dell'oggetto, e l'ignoranza, che è affermazione del non-essere del soggetto. Concetti tutt'altro che chiari, ma che si ritiene comunemente innegabili senza cancellare o, che è lo stesso, senza rendere affatto inintelligibile la libertà del rapporto, in cui la mente entra con la verità mediante la conoscenza. O come si spiegherebbe altrimenti il valore che si attribuisce alla conoscenza vera ? Questo valore è la legge che obbliga la nostra mente a correggere gli errori; questo valore sforza ogni spirito a liberarsi dall'ignoranza, e a conquistare la verità. La mente perciò dev'esser capace di conoscere l'oggetto, ma non essere necessariamente, per la sua stessa natura, conoscenza dell'oggetto. Lo scolaro deve salire all'altezza del maestro; ma fate che siano entrambi sullo stesso piano, e la scuola diventa inconcepibile. Lo spirito si sviluppa nella progressiva conoscenza del vero; ma fate che questo vero sia lo stesso spirito, o comunque immanente alla natura stessa dello spirito; e ne renderete incomprensibile lo sviluppo, attestatoci incontestabilmente dalla esperienza.

Questo sviluppo inteso come movimento del soggetto verso la verità importa dunque una netta, rigorosa, assoluta distinzione tra chi conosce e quello che egli conosce; per guisa che il valore stia tutto in un termine, e manchi del tutto all'altro. Il quale potrà partecipare del valore, conformandosi al primo, e sarà pertanto non più se stesso, puramente e assolutamente, ma se stesso con qualche cosa di quel primo termine così nettamente distinto e diverso da lui. Ma è evidente che il soggetto senza valore è soggetto irreale; perché se valore è l'oggetto conosciuto o la conoscenza dell'oggetto, il soggetto si può concepire destituito di valore solo in quanto si vuota di ogni conoscenza, e si fa soggetto che non conosce: come dire, soggetto che non è soggetto; poiché soggetto è termine di di questa relazione detta conoscenza, la quale, cadendo

essa, fa cadere necessariamente i suoi termini. E in fine, quella distinzione che si è detta, la quale contrappone l'oggetto al soggetto, conduce all'annullamento del soggetto. In altri termini, se la conoscenza dovesse essere conoscenza perfetta, come ordinariamente s' intende, cioè tutta positiva, senza macula di errore e di ignoranza, la conoscenza non per anco così perfetta, e che è la conoscenza umana, storica, non sarebbe conoscenza. Conseguenza manifestamente assurda, perché essa stessa atto di conoscenza: atto di conoscenza che negherebbe la possibilità d'ogni atto di conoscenza.

Questa la tendenza implicita nel platonismo: filosofia creata appunto dal senso profondo della opposizione dell'oggetto al soggetto della cognizione teleologicamente concepita.

Quindi la conoscenza vagheggiata da esso platonismo, dico la conoscenza vera, la sola che si possa dire veramente conoscenza, non è propriamente la conoscenza considerata come attività del soggetto, ma come l'oggetto o il fine di quest'attività: la conoscenza oggettiva, a cui la nostra deve al possibile accostarsi, conformarsi, adeguarsi. È, per così dire, una logica senza psicologia. E diede luogo infatti, come ho osservato altra volta, alla logica aristotelica, che è appunto una logica inconciliabile o incommensurabile con la psicologia intesa come vita soggettiva della scienza.

2. L'altro modo, che dicevo, d' intendere la conoscenza non balenò mai alla mente dei filosofi greci, e né anche ad Aristotele, che lo ebbe quasi innanzi agli occhi, ma non lo guardò, non lo vide, preoccupato com'era degl' inconvenienti derivanti dall' idealismo del maestro. Quest'altro modo si fonda, invece, sull' intuizione della conoscenza, non dal lato dell' oggetto, che ne è il contenuto, ma dal lato del soggetto, che ne è la forma; e non vede più nel

conoscere un movimento del soggetto verso l'oggetto, anzi di questo verso di quello. Non è più il pensiero che si espande nell'essere, quasi fosse altro dall'essere, e però non-essere; ma è l'essere che si concentra tutto nel pensiero, il quale diventa allora il potenziamento e la realizzazione dell'essere stesso.

Quest'altra situazione della conoscenza, che si può dire kantiana, perché in Kant pervenne alla coscienza critica della rivoluzione che esigeva nella logica del mondo, ha questo di proprio: che s'accorge dell'astrattezza della conoscenza che è oggetto, e soggetto solo in quanto oggetto, o più semplicemente dell'oggetto in quanto tale. Nella nuova intuizione c'è questo di nuovo: che nel pensato si vede il pensato del pensante, o, più semplicemente e rigorosamente, la determinatezza del pensiero attuale.

Kant questo lo disse in una forma piena di contraddizioni. Disse che l'appercezione originaria, l' « Io penso » è la forma di ogni conoscenza. Ciò che importava che soltanto nell'appercezione dell' « Io penso » bisognava cercare quei giudizi, in cui egli pur giustamente fece consistere tutto il pensiero; e che pertanto non fosse più da parlare di giudizi che non fossero atti dell' Io: forme dell' « Io penso ». Invece, tutta l'Analitica trascendentale si può dire analisi di un pensiero che è bensì pensato o pensabile, ma non è punto Io, o atto dell' Io. Infatti, per addurre solo un esempio, che significato potrebbe avere la classificazione dei giudizi e quindi la tavola delle categorie che Kant espone in questa parte della *Critica*, se i giudizi si considerassero come atti del pensiero, invece che astrattamente, in se stessi, al modo stesso della logica aristotelica ? Come si può distinguere, poniamo, il giudizio apodittico dal problematico se noi guardiamo, anzi che alla materia dei due giudizi, all'atto positivo per cui quella presunta materia si pone nel suo organismo di

pensiero? La problematicità del giudizio problematico non è pensata con un atto di pensiero apodittico, al pari del giudizio apodittico? La categoria kantiana nasce bensì come una funzione trascendentale rispetto al giudizio pensato — che è l'oggetto della logica aristotelica, — ma si deduce poi dal concetto dei giudizi pensati: i quali sono fatti, e non atti del pensiero.

Ma, nonostante queste incertezze di esecuzione, il pensiero fondamentale di Kant in sostanza è appunto questo riassorbimento del pensato nel pensante: questo fare del pensiero non più un atto soggettivo, opposto all'essere dell'oggetto, bensì l'atto costitutivo di questo essere stesso: e vedere il pensiero come atto essenziale dell' Io.

E mi sia consentito anche di ricordare che questo concetto era preparato in tutta la filosofia moderna da Bacone e Cartesio. La nuova logica del primo ha infatti questo significato speculativo: che il pensiero non è esplicazione immanente di principii dati, di cui lo spirito sia spettatore, ma conquista graduale ed attiva dell'uomo. E il «penso, dunque sono» del secondo ha il merito grandissimo di vedere, per la prima volta, un essere, e perciò l'essere, nel pensiero, e nel pensiero in atto. Il monismo spinoziano e il monadismo leibniziano mirano egualmente a questa intrinsecazione dell'oggetto nel soggetto. L'empirismo inglese (da Hobbes a Locke e Berkeley) è tutto idealismo, che finisce nello scetticismo (Hume) perché inseguito alle spalle dal fantasma del vecchio oggetto. In questa nuova posizione, non più abbandonata e sempre più chiaramente precisata negli ultimi tre secoli del pensiero europeo, la distinzione, essenziale e indelebile, dell'oggetto e del soggetto, è conservata, ma come distinzione intima all'unità egualmente essenziale e indelebile del soggetto; e lo sviluppo vien concepito non più come movimento del soggetto verso l'oggetto, ma come incremento autonomo e interiore del

soggetto: la cui vita, distinzione eterna della sua eterna unità, diventa la fonte inesauribile dei valori sempre nuovi che per essa si vengono realizzando. Il mondo trova il suo vero centro, e gravitando intorno ad esso, si libra nel suo vero essere, voglio dire in quell'essere suo, che riesce logicamente pensabile.

Oggi tutti sentiamo questa intimità del mondo, che desta la nostra fede pratica o teoretica, religiosa o filosofica. Sentiamo tutti che non c'è valore che s' imponga dal di fuori allo spirito, e che il bene è tale in quanto creato o riconosciuto da una volontà; e che Dio, come si dice, non si lascia trovare se non da chi lo cerca, e lo ha perciò in certo modo trovato; e che l'anima insomma, come disse l'antico, non è vaso da riempire, ma fiamma da accendere. Dove non è davvero pericolo d' idealismo soggettivo, di scetticismo, di solipsismo e simili impotenze, perché questa, che io mi compiaccio di chiamare filosofia moderna, non vede il soggetto come puro soggetto che deve accostarsi, conformarsi, adeguarsi all'oggetto esterno, ma tiene invece per fermo che il soggetto sia da intendere come qualcosa profondamente diverso dal vecchio soggetto: atto creatore della realtà.

3. Ora, come dicevo, Aristotele questo pensiero che è pensato in quanto pensante, atto e non fatto dello spirito, non lo vide; e non lo poteva vedere, perché in realtà il pensiero a cui egli aveva l'occhio, era quell' idea che Platone, dopo gli sforzi fatti da Socrate per liberare il concetto, o la conoscenza che ha un valore costante e universale, dal soggettivismo naturalistico di Protagora, era stato indotto a porre come mera assoluta oggettività. Se non che di contro a Platone, Aristotele ha il gran merito d'avere in certo modo fatto scendere l' idea dal cielo in terra, convertendola nella forma che fa tutt'uno con la materia (non-ente di Platone) in ciascun individuo

della natura, che è per Aristotele la vera sostanza; e di avere quindi reso possibile una teoria della conoscenza, come sviluppo dell'anima in rapporto alla natura, arricchita degl' intelligibili, una volta sequestrati nel mondo iperuranio.

Nel *De anima* di Aristotele noi abbiamo due profonde dottrine, che se non ci fanno tuttavia penetrare nella vera natura dello spirito, ci conducono quasi alla soglia di esso e ce ne fanno lampeggiare meravigliosamente gli aspetti più caratteristici. La sensazione di Aristotele è, com'egli dice, la stessa cosa naturale, la stessa sostanza individuale, smaterializzata (ἄνευ ὕλης). L'attività del sensibile e la passività del senziente coincidono in un solo atto guardato da due aspetti diversi, ma immoltiplicabile. La forma, onde il sensorio viene investito in una data sensazione, per cui vede, per esempio, un colore, è la stessa forma della cosa colorata, dispiccatasi dalla propria materia, per unirsi alla nuova materia, che è la capacità, la potenza del sensorio.

Il concetto infatti, con cui Aristotele s'argomenta di vincere l'astrattezza dell' idea platonica, è questo del rapporto tra materia e forma, come rapporto di potenza e atto. Ogni idea, ogni forma, con cui intendiamo l'essere, sempre universalizzandolo, fa che la cosa sia quello che è; ossia la realizza nell'esser suo, di cui, prima, non può essere se non la potenzialità, il soggetto (ὑποκείμενον) sul quale si dovrà imprimere il suggello della forma. Prendete qualunque essere attualmente esistente. Vi presenterà sempre questi due aspetti: sarà qualche cosa, ciò appunto per cui potrete pensarlo e parlarne, checché ne pensiate e diciate (forma); e sarà un *quid* per sé impensabile e ineffabile, ma subbietto di tutte le qualità in cui la cosa stessa vi si presenta (materia). Che se voi non raccogliete in uno tutte le qualità di cui l'essere è rivestito, ma ne assumete soltanto quella che ne costituisce la

differenza specifica, e poi dividete idealmente il subbietto materiale da questa qualità caratteristica, allora quell'essere non vi apparirà più nella sua inescogitabile astrattezza, perché fornito tuttavia di tutte le sue qualità generiche; ma queste gli manterranno il carattere di pura materia aspettante ancora l'atto realizzatore della forma, che è la natura sua; e, rispetto a questa, l'essere rimarrà qualcosa ancora meramente potenziale e anteriore alla realtà effettuale. La natura perciò ad Aristotele potrà rappresentarsi come una gerarchia di forme, o una serie di gradi, ciascuno dei quali per sé è atto o materia già formata, ma semplice potenza rispetto al grado superiore.

E nella natura c'è l'uomo che, come tutti gli altri esseri della natura, è materia ed è forma. La sua forma specifica è ragione, o intelletto, come i nostri scolastici tradussero il νοῦς aristotelico. Ma questa forma presuppone il senso; e questo presuppone la vita organica o vegetativa; come questo, a sua volta, presuppone il movimento. E l'uomo non può esser ragione, senz'essere meccanismo, organismo e senso: senza assumere in sé tutti i gradi inferiori della natura e riprodurre in un microcosmo tutta la vita del macrocosmo.

4. Orbene, le forme delle cose sensibili, essendo forme del senso, sono fine del senso: il quale, essendone in privazione, portato com' è dalla sua stessa natura a compiere la propria realtà, è attirato verso di quelle; e come senso veramente si attua in quanto accoglie in sé, per la disposizione prossima conferitagli dallo sviluppo della vita vegetativa, coteste forme. Le quali, diventate pertanto passioni del senso, non sono lasciate lì, quasi accadimenti fisici che si compiano in se stessi: perché, secondo Aristotele, il senso non può essere senso della cosa (immateriale, beninteso) senza essere senso di se

stesso. Non si vede, egli dice, soltanto il colore, ma si vede lo stesso vedere il colore, con uno e medesimo atto: perché, se chi vedesse il vedere fosse altro da chi vede il colore, il secondo vedere ne presupporrebbe un terzo, e si andrebbe all' infinito. La sensazione si realizza come coscienza di se medesima, o percezione. Ma, se noi sentiamo il nostro sentire, e solo attraverso di esso le qualità delle cose, questo non toglie che la relazione del sentire nostro a noi non sia del tutto conforme a quella della qualità esterna al nostro senso. Il che vuol dire che, per intrinsecare che faccia Aristotele — ripetuto poi da Averroè, come da Tommaso, e in generale dagli scolastici del sec. XIII — l'oggetto nel soggetto, l'attività che compie tale intrinsecazione, non è del soggetto, ma dell'oggetto. Come la forma sensibile, investendo il sensorio, genera la sensazione, di cui il sensorio, quantunque già disposto, senza la causalità dell'opposta forma sensibile, sarebbe affatto incapace; così la percettibilità della forma sensibile genera la percezione della sensazione. E tutto quello che avviene nel senso non è processo soggettivo, ma, appunto, oggettivo.

5. Altrettanto accade per l' intelletto, quando si apprendono le forme, non più individuali, ma comuni, generiche, universali; giacché, in fondo, per Aristotele le stesse forme individuali sono universali. L' intelletto è la facoltà dell'universale; e poiché tutta la realtà reca l' impronta di esso, niente essendovi che non sia forma, la scienza non può essere se non degli universali. E se il senso, come potenza dell' intelletto, è un grado dell' intelletto stesso, nel quale trova la propria concretezza; l' intelletto è intelletto in quanto è investito degli universali; perciò non è l'atto della scienza, ma è la scienza. La scienza, si badi perfetta, in sé *in-*

tensive ed *extensive*, come da Dante e da Galileo [1] s' immagina che possa essere quella di Dio. Sciagurata scienza, in verità, che toglierebbe a chi la possedesse la vita; poiché questa non si può concepire se non come un continuo morire del presente, una continua conquista di esser nuovo, un pensare il proprio pensiero e perciò uscire da esso, sovrapporvisi, superarlo con slancio continuamente vittorioso verso forme più alte.

L' intelletto, dunque, nella dottrina aristotelica è lo stesso intelligibile, non in quanto potenzialità di essere inteso, sì nell'atto dell'essere inteso. La scienza teoretica in atto, dice Aristitele, è identica con l'oggetto suo.

Della scienza invero, nel senso aristotelico, si può parlare in due modi; ora intendendo la scienza di chi sa, perché ha imparato, ma non intende attualmente; ed è la scienza che scende nello scienziato dal grado di atto a quello di potenza, conferendo all'individuo quell'attitudine, per cui, occorrendo, egli potrà attuare la scienza sua, dandone prova; ora intendendo invece la scienza nell'atto stesso in cui s'accende quasi nell' intelligenza, dove, come si diceva, scienza e oggetto della scienza, ἐπιστήμη ed ἐπιστητόν, sono *unum et idem*. Concetto profondo ed immortale per un aspetto: perchè sarà sempre vero che tutta l' individualità empirica dell' individuo e tutte quelle determinazioni che empiricamente o praticamente fanno del soggetto un soggetto che non è oggetto, ed è soggetto a cui si contrappongono altri soggetti, si dileguano in quel punto in cui l' intelletto intende, e insomma lo spirito si realizza nella sua teoreticità, identificandosi e unificandosi col suo oggetto universale ed eterno: universale ed eterno in quell'atto, benché la filosofia antica non se ne sia accorta, anche quando questo

[1] *Dialogo dei massimi sistemi*, in *Opere*, ed. naz., vol. VII, p. 127.

oggetto sia, a guardarlo in sé, astrattamente, sensibile, particolare, contingente e temporaneo.

Ma questa unificazione di ἐπιστήμη ed ἐπιστητὸν nella gnoseologia aristotelica non è veramente l'unificazione di due termini, non è processo per cui il soggetto si fa oggetto. In quella concezione non c'è modo di pensare nulla di simile. Come s'è avvertito pel senso (che è poi un intelletto non consapevole della propria universalità) un vero processo soggettivo non c'è né anche nell'intelletto. La scienza, che non sia l'oggetto suo, non è concepibile; e la scienza dell'uomo in quanto scienza, è lo stesso pensiero in sé (l'oggetto) penetrato per suo proprio moto, come causalità finale, nella mente dell'uomo. E se l'uomo solo ne è capace, la sua capacità non è nulla di suo e che egli si sia conquistato; ma è la conseguenza della evoluzione precedente della natura, realizzatasi sempre, a grado a grado, per l'intervento di una forma superiore.

6. Egli è che nella filosofia antica, mancando il concetto dello spirito, deve necessariamente mancare non pure il concetto dell'attività dello spirito, come momento essenziale di quella parte della realtà — se non si vuol dire di tutta la realtà — che è pensiero; ma anche il concetto dell'individuo come centro autonomo, a priori, dell'attività, e cioè del reale, poiché un tale individuo non può essere altro che spirito. Proprio così: Aristotele stesso, che contro Platone afferma la realtà dell'individuo, di quell'individuo che, legando inscindibilmente l'idea al suo opposto, vuol essere la negazione della trascendenza platonica; Aristotele, essendo rimasto immerso anche lui in quel mondo astratto del pensiero volgare, che è l'oggetto del pensiero, astratto dal soggetto pensante, non può, malgrado tutto il suo buon volere, raggiungere questo individuo. E non può raggiun-

gerlo per la stessa ragione per cui non può raggiungere l' intelletto; e, toccando i termini del pensabile dal punto di vista a cui si collocò il pensiero antico e a cui è sempre rimasto e rimarrà sempre legato il pensiero volgare, legò alla filosofia medievale — che è pur sempre la filosofia di tanti intorno a noi — problemi gravissimi, tormentosi, insolubili.

La posizione aristotelica — e parlandovi di essa nel modo che ho fatto, ho creduto di porvi innanzi la situazione fondamentale della scolastica, che fu in gran parte, non bisogna dimenticarlo, commento di Aristotele — si può designare in breve così: la realtà è astratta universalità, senza particolarità, e quindi senza individuo; e la filosofia sente il difetto di questa realtà, scoperta da Platone, e cerca l' individuo. Il bisogno dell' individuazione del reale è il grande motivo del filosofare aristotelico, e la ragione più profonda delle simpatie che i più acuti pensatori cristiani della scolastica ebbero per la sua dottrina; poiché il cristianesimo fu ravvivamento energico del senso dello spirito, e lo spirito — esso solo — è individuo; sì che spogliato della individualità svapora nell'universalità dell'essere, com' è fantasticato dall' eleatismo e da ogni sorta di realismo. Nella speculazione dell' individuo, insufficiente per i principii da cui moveva, ma meravigliosamente penetrante, la scolastica a fin di conquistare il pensiero del reale fa l'estremo di sua possa per opera del nostro grande Tommaso d' Aquino.

Oggi noi sappiamo che l' individualità non si cerca nella natura, perché la natura non si può concepire senza spazio; né lo spazio si può concepire senza quella molteplicità essenziale che è la negazione dell' individuo. Non si cerca nella natura, perché la natura, pura natura non spiritualizzata, è meccanismo, e l' individuo dev'essere sé, e da sé, vera sostanza, autonomia, libertà. Oggi sappiamo

che il motivo stesso della critica mossa da Aristotele a Platone, il bisogno di individuare l'universale, conduce propriamente a rifiutare la natura come forma assoluta del reale, a porre nello spirito la realtà, di cui sia possibile un concetto assoluto, o un concetto filosofico, di quella filosofia, che Herbart sapientemente definiva sapere scevro di contraddizioni.

Ma, per la filosofia aristotelica e scolastica, l' individuo era appunto la natura; ed era l'uomo in quanto essere naturale, e lo spirito in quanto anima di quest'uomo. L'individuazione era veduta nel momento della estrinseca moltiplicazione. Giacché c' è una moltiplicazione anche nello spirito, come c' è una natura anche nello spirito; e dell'una e dell'altra lo spiritualista, o meglio l'idealista moderno non ha motivo di adombrarsi. La moltiplicazione esterna è, come tale, prima dell'unità, e questa unità non si vede donde possa nascere; perché è infatti la natura staccata dallo spirito, e fissata come natura: quella varietà sconfinata, quella serie indefinita di fenomeni (cause ed effetti), che lo spirito si trova innanzi in quanto tale, e che perciò non può concepire se non come varietà originaria e serie inesauribile. La moltiplicazione interna, invece, suppone l'uno che si moltiplica, ed è questo uno che non si può moltiplicare senza riaffermare sempre la propria unità (salvo che in quella fantastica psicologia herbartiana o in quell'altra non meno fantastica degli associazionisti, che è pur sempre governata dal postulato imprescindibile dell'unità).

Come spirito, noi siamo sempre diversi; ma questa diversità costituisce appunto la nostra individua personalità. La biografia di un poeta è molteplicità successiva di stati d'anima, a quasi perció di anime; la quale molteplicità è però tutta raccolta, unificata e più o meno perfettamente fusa nella sua assolutissima individualità: in quell'atto reale dell'anima del poeta, che è la sua poesia.

7. La moltiplicazione del reale, in cui l'antico, adunque, vedeva gl' individui e l' individuo, è la moltiplicazione esterna, spaziale, generatrice della molteplicità che è esclusione dell'unità, e che noi diciamo natura. E lì infatti si scorge un certo lontano aspetto dell' individualità: ma coglierlo poi col pensiero, concepirlo logicamente, questo doveva essere il difficile. E fu la celebre questione scolastica del *principium individuationis*, una delle pietre di paragone della filosofia del sec. XIII: uno di quei problemi, la cui diversa soluzione divise in due schiere antagoniste i filosofi di quel periodo, e rimase, sto per dire, pietra di scandalo, nei secoli successivi, tra tomisti e scotisti.

Aristotele aveva esplicitamente detto nel libro settimo della *Metafisica* (p. 1020 *a* 30), che la sostanza è posteriore ai due principii da cui risulta, materia e forma. Ora, per chi consideri l'origine storica della metafisica aristotelica, ammessa la questione: di questi due principii, qual è universale e quale individuante? — non è dubbio, che la forma, dallo stesso Aristotele detta talvolta εἶδος, come Platone chiamava il suo universale, dovesse ritenersi per realtà, che spetti quindi alla materia di individuare. Ma né Aristotele s'era apertamente proposto la questione; né è arbitrario argomentare che egli non avrebbe dovuto né potuto proporsela. Perché se è vero che la sua f o r m a è la stessa i d e a platonica, è anche vero che essa ha rinunziato alla aseità, a quella pretesa di essere per sé, propria dell' idea: e nella positiva logica dell'aristotelismo non c' è forma, che, per sé universale, s'individui pel suo nesso con la materia. Il nesso è originario, essenziale, eterno: la forma è quasi in se stessa materia. Di modo che né propriamente la materia individua la forma, né questa quella: ma il loro nesso inscindibile è piuttosto il principio dell' individuazione. Per altro, né anche questo Aristotele disse in modo

esplicito; e certamente né anche lo vide chiaro. Non foss'altro lo dimostra il luogo citato della *Metafisica*, dove il rapporto tra materia e forma, da cui nasce la sostanza è fatto posteriore (logicamente, s' intende) alla dualità dei due termini. Quindi il problema scolastico.

Ora, se si considera che tutte le determinazioni della realtà sono forma, e che ogni cosa singola è, in quanto determinata fino a quell'essere *hic et nunc* che lo Scoto disse *haecceitas*, che fa che la cosa esista perfetta nell'esser suo, apparirà evidente che il principio individuante sarà la forma che realizzerà nel vasto seno indifferente della materia una cosa facendole contrarre una specie determinata. Ma se, viceversa, si consideri che le determinazioni come tali sono astratte, riscontrabili in più individui, sì che l'effettualità loro riesca possibile pel calarsi che esse fanno nella materia non comunicabile né spazialmente né temporalmente, il principio dell' individuazione consisterà allora nella materia. Giovanni Duns Scoto (m. 1308) francescano s'appigliò alla prima soluzione, e il domenicano Tommaso d'Aquino alla seconda; e la discussione dai maestri passó ai discepoli, e rimase patrimonio secolare nelle scuole dei frati dei due ordini in gara.

Erano, se ben si riflette, due opposte intuizioni del mondo: perché, movendo dal concetto aristotelico che la sostanza è individuo, se l' individualità è forma o idea, il mondo, nella molteplicità stessa de' suoi individui, si idealizza; e se è materia, la realtà stessa delle forme ideali si materializza, si avvince al tempo e allo spazio, al mondo della generazione e corruzione, alla natura oggetto della esperienza sensibile. O tutto è idea, o niente è idea. Che è come dire, nel linguaggio cristiano: o tutto è Dio, o tutto è mondo. Il mondo, in cui Aristotele avea cercato mediante l' individuo di unificare l' idea di Platone e gli atomi di Democrito, si scindeva in se

stesso, e imponeva al pensatore cristiano, che sentiva il bisogno di concepire e Dio e il mondo (la realtà platonica e la democritea) in una connessione essenziale, il problema terribile: come ristaurare l'unità ?

8. Giovanni Duns, agostineggiante, indietreggiò a Platone. Con quella sua sottigliezza, che passò in proverbio, distinse in ogni cosa individuale tre materie, quasi tre gradi d' indeterminazione, che vengano approssimandosi alla possibilità della determinazione; la quale avrà luogo da ultimo per opera della forma concreta. E sono le famose tre materie prime di Scoto: prime tutte tre, perché anteriori al composto, come allora dicevasi, di materia e forma. *Materia primo prima,* materia che non esiste in natura, ed è ciò che rimarrebbe di ogni essere naturale quando si facesse astrazione assoluta da ogni forma. *Materia secundo prima,* materia dotata degli attributi della quantità che sono già forme sostanziali, ma quelle forme prime che ancora non bastano a realizzare qualche cosa in natura: dove non è nulla che sia quanto, senza essere, anche quale; sicché sarebbe quel che rimane mentalmente di ciascun essere naturale se noi, mantenendo la sua particolarità, ond' è una data parte, e quella parte sola, della materia, facciamo astrazione da tutte le qualità per cui è poi quel che è. E infine: *materia tertio prima,* sostrato della forma finale, dell' *haecceitas,* onde ogni cosa è realizzata nella sua assoluta individualità e contingenza. In questa concezione la *materia primo prima,* soggetto universale omogeneo di tutte le sostanze corporee e spirituali, è lo stesso non-ente di Platone; e la realtà, in fondo, non si riesce a concepire speculativamente se non nella trascendenza incompatibile con l'essere della natura, ossia di quella individualità che Aristotele mirava a rivendicare.

9. Così, se Tommaso avesse affermato che il principio individuante è la materia, senz'altro, non avrebbe commesso l'errore di Scoto, ma l'opposto. La sua soluzione invece è meno semplice, nonché meno logica, ma più profonda; ed è, a mio parere, una delle dimostrazioni più splendide del vigore del genio, che fa violenza con l'energia dell' intuito alle esigenze di una situazione insostenibile, imposta da quelli che si dicono i tempi, e sono la forma determinata della nostra mentalità. Dall' intelligenza più genuina dello spirito dell'aristotelismo, che a lui, come ad Alberto Magno, è ispirata dall'averroismo, egli è bensì mosso a cercare il principio d' individuazione nella materia opposta a quella forma che *in re* e *in mente* è sempre la disindividuazione dell' individuo. Ma così nei due opuscoli, consacrati a questo problema, *De ente et essentia* e *De principio individuationis*, come nelle due *Somme*, andò incontro alla obbiezione che la stessa materia può assumere forme diverse, e dar luogo perciò a diversi individui. E avvertì: *sciendum est quod materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata* [1]: non la materia indeterminata, bensì la *signata*.

E che cos'è questo *signum* che, determinando la materia, ne fa l'immediata radice prossima dell'individuo? I tomisti si sono divisi nella interpretazione del segno della materia: altri con Tommaso De Vio, il Gaetano (1468-1533), intendendolo come la disposizione prossima a ricevere una forma determinata, acquistata dalla materia nel corso del divenire naturale; altri, i più, con Egidio Colonna (m. 1316), come quella certa quantità propria della materia che s' investe d'una data forma per costituire un individuo, né può costituirne più d'uno, né può investirsi d'altra forma.

---

[1] *De ente*, c. II; cfr. *S. th.*, I, 3, 2, e *C. g.*, II, 49.

In ambo i casi, l'interpretazione dei commentatori raccosta la materia *signata* di Tommaso alla *materia secundo prima* di Duns; sicché giustamente si è potuto osservare che questo *signum* in fondo è l'impronta d'una forma; che la *materia signata* può individuare in quanto già individuata, e chi individua è la forma. Critica giusta, ma che ha il torto di mettersi sullo stesso terreno del dualismo erroneo da cui, come s'è notato, sorgeva il problema del *principium individuationis*, e da cui muove lo scotismo. Il merito invece di Tommaso, nel suo concetto di *materia signata*, è di aver tentato di superare il dualismo, raggiungendo quella radice, da cui i due termini di materia e forma rampollano.

L'uomo, disse Aristotele [1], genera l'uomo; e ogni individuo nasce da un altro individuo simile, che, se in atto è se stesso, in potenza è l'altro. Essere in potenza l'altro individuo o essere la potenza di quest'altro individuo, nel linguaggio aristotelico, equivale ad esserne la materia: quella materia concreta, reale, da cui naturalmente è possibile davvero che il nuovo individuo si generi: e però, certamente, rivestita in qualche modo della forma. Una materia, adunque, che non è né anch'essa *quomodolibet accepta*; perché essa è una materia determinata, la sola che nel processo della natura possa generare quel tale individuo. Ma Aristotele non ebbe l'occhio a questa concretezza essenziale della sua materia (e quindi della sua forma); e l'Aquinate invece aguzzò lo sguardo sulla *materia signata*. Contro la quale mal si opporrebbe che salti e non risolva il problema, non essendo altro che quella unità di materia e forma, di cui si cerca il principio: giacché la forma della materia segnata non è la forma astratta dell'aristotelismo, che è l'atto di una potenza: non essendo né l'atto del generante nella sua

---

1 *Metaph.*, VII, 8, p. 1033 *b* 32.

attuale individualità, né quello del generato, che, rispetto alla materia segnata, è ancor da nascere.

La forma intrinseca alla materia segnata è l'esser potenza di un dato atto: ossia la materia di quella forma in cui consisterà l'attualità dell' individuo: forma che è materia, materia che è forma; una materia di qua da quella che poneva l'aristotelismo, e una forma di là dalla forma che l'aristotelismo contrapponeva a quella materia: un termine medio, che aveva il solo difetto di esser concepito con quelle stesse astratte categorie di materia e forma, che facevano nascere e durare il dualismo.

Tommaso d'Aquino, insomma, non conosce né materia né forma assolutamente indeterninate, ch'egli nel *De natura materiae* chiama *species philosophicas* o entità astratte dell'analisi mentale; conosce bensì la potenza che è potenza dell'atto. In questo problema non è dualista, come Scoto, ma assertore di un monismo dinamico. La sua materia non riceve di fuori la forma, perché è essenzialmente segnata, potenza della sua forma; e in questo senso è anche forma.

Se avesse tenuto fermo a questo concetto, avrebbe vinto il platonismo, superato la posizione scolastica, inaugurato egli la filosofia moderna. Ma svolgere il germe d' immanentismo contenuto nel concetto di *materia signata* importava non solo l'eternità del mondo, che, in fatti, come dicemmo l'altra volta, a Tommaso non pareva filosoficamente attaccabile; ma importava, con la connessione essenziale di materia e forma, un' intuizione profondamente diversa dalla aristotelica intorno alla natura del conoscere. Perché, se non ci fossero assolutamente forme astratte, l'intelletto, che consiste in queste forme pure, diventerebbe inconcepibile. Ciò che agli orecchi di un tomista deve suonare che è impossibile la scienza vera; che non è vera né anche l'asserzione che non ci siano queste forme astratte. L'assurdo degli scettici.

10. Tommaso si preoccupò molto delle conseguenze del suo ilemorfismo, ossia di questa sua tendenza a concepire monisticamente il rapporto della materia con la forma, come si vede chiaro nelle sue discussioni intorno all'unità dell' intelletto: una delle questioni che più appassionarono i filosofi del sec. XIII dopo Averroè.

Aristotele in un celebre luogo del *De anima* (III,5), uno dei luoghi più letti, più meditati, più tormentati delle sue opere, aveva applicato allo stesso intelletto, forma suprema dell'universo naturale, quella sua logica anatomica, e stavo per dire mortifera, della doppia categoria di materia e forma: traendo l'ultima e più spietata conseguenza del suo pensiero. C' è un intelletto a questo mondo, o, come Aristotele dice, in natura ? C' è di certo, perché noi pur qualche cosa intendiamo. Ebbene, questo intelletto non potrebbe generarsi — la natura è generazione — né noi intenderemmo mai, se anche dell' intelletto, come di tutto cio che si genera, non ci fosse la materia (la potenza dell' intendere) e non ci fosse, d'altra parte, la forma, principio efficiente o causa che rechi in atto quella inerte potenza, e faccia reale l' intelletto; come la luce con l'atto suo suscita i colori che soltanto in potenza eran tali e che senza la luce non diverrebbero mai tali effettivamente. Bisogna, dunque, ammettere un intelletto materiale (o potenziale) passivo, e un intelletto attuale, o puro e attivo: l'uno perituro, l'altro, immortale ed eterno; e separato [1].

[1] Επεὶ δ'ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητιπόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής', τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργειᾳ. ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. τὸ δ'αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα

Esplicita professione di dualismo schiettamente platonico, in cui Aristotele doveva necessariamente finire, per non aver inteso l'unità intima, che è in fondo al suo concetto del rapporto di materia e forma: formola solenne della opposizione tra l'eterno e il transeunte, tra l' immortalità e la natura, piantata sul più alto vertice dello sviluppo del mondo, quale stava innanzi alla mente di Aristotele. L' anima umana librantesi, come intelletto, al di sopra di tutta la natura; e, come tale, adeguata all'essenza dell'universo. Quella formola, che raccoglie ed esprime il senso segreto di tutta la filosofia aristotelica, radicalmente oggettivistica, e, in questo senso, naturalistica e antispiritualistica, per tutti gli spiriti che nel Medio Evo e nella Rinascenza rivivranno il pensiero aristotelico con un sentore nuovo della realtà dello spirito, della individualità di questa realtà, della intimità indelebile di questa individualità, sarà un problema tanto più acuto, quanto più disperato nel cerchio della filosofia di Aristotele, o della filosofia greca in generale.

Certo, questo dualismo dell' intelletto passivo e dell' intelletto attivo separato contrastava apertamente alla tendenza monistica di tutto il filosofare aristotelico, al senso profondo della sua insistente polemica contro la teoria platonica delle idee trascendenti. E l'aristotelismo perderebbe tutto il suo significato storico, se non si considerasse governato dal principio dell'unità e dell' immanenza. Ma egli è che la sua unità, vivente nella generazione (γένεσις) della natura, era più unità postulata che pensata: giacché il divenire naturale, se si pensa, è il divenire stesso del pensiero che pensa il processo della natura facendolo in sé; e se si appunta oggettivamente nel termine

---

ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ'οὐ νοεῖ. χωρισθεὶς δ'ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. οὐ μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ. (*De anima*, III, 5).

del pensiero, come aveva fatto Eraclito e fece Aristotele, non si pensa effettivamente come divenire, ma si arresta nel suo processo, si spezza e si fissa ne' suoi momenti analitici, che nassuna sintesi può fondere più nel flusso della realtà: e per Aristotele, si dissolve nei due elementi della potenza per sé impotente, e della forma per sé ideale e irrealizzabile. Nel problema dell' intelletto tutte le difficoltà del processo del mondo aristotelicamente concepito si riuniscono e si aggroppano, poiché l' intelletto è l'unità di tutte le forme e la forma per eccellenza: centro a cui convergono tutti i raggi della vita universale. Il problema era insolubile; ma i termini stessi oscuri, in cui l'aveva involto Aristotele, picchiarono all' intelligenza dei suoi maggiori commentatori per ottenere una interpretazione che fosse conforme all'una o all'altra delle opposte esigenze che cozzavano nel pensiero del grande filosofo.

11. Le più famose interpretazioni sono quelle appunto dei due più celebri commentatori: di quelli che rispettivamente nell'antichità ellenistica e nel Medio Evo furon detti i commentatori per antonomasia: Alessandro d'Afrodisia (che insegnò filosofia in Atene tra il 198 e il 211 d. C.) e Averroè (1126-1198).

Alessandro intese l' intelletto passivo come ultima perfezione della natura del corpo dell'uomo; e l' intelletto attivo identificò con Dio, che Aristotele aveva definito appunto come atto dell' intelletto, o intelletto in atto, sottratto a ogni processo di sviluppo (atto puro), e però chiuso in se stesso e non intendente se non se stesso: pensiero del pensiero (νόησις νοήσεως). Che era, da una parte, affermare la necessità di concepire lo sviluppo dell' intelletto come processo autonomo della natura e di porre quasi la radice dell' intelletto stesso nell'uomo, che è pur quegli che intende, per chi sta speculando sulla

natura dell' intelletto; ma era anche, d' altra parte, irrigidire in tutta la sua assurdità l'opposizione tra la mera potenza e la pura forma, e seppellire la psicologia aristotelica sotto il grave pondo della più recisa trascendenza. L'uomo era elevato fino alla soglia stessa dell'intelligenza, per additargliela quindi remota nella divinità estramondana.

Da Aristotele il dualismo era lasciato dentro la stessa anima umana, poiché dell' intelletto attivo si parla come di forma del passivo. Da Alessandro è trasportato di là, tra l'anima e Dio, ma reso perciò più pungente dalla necessità, a cui l'anima vien così condannata, d'attingere fuori di sé la forza di portare a compimento la propria natura.

12. Averroè, come già Temistio (IV secolo d. C.), riafferma l'unità dell' intelletto attivo e del passivo, ma non perciò restituisce all'uomo la sua intelligenza: ché, accentuando sempre maggiormente la trascendenza, spianta quella radice che Alessandro aveva messa nell'anima umana, forza il testo aristotelico (χωριστός) facendo questo suo unico intelletto, potenza e atto di se medesimo, separato dall'uomo e quindi da tutta la natura. L'anima umana è, per lui, essenzialmente eguale a quella di tutti gli altri animali; principio della vita vegetativa e sensitiva, essa si può elevare fino alla fantasia e all'appetito, ma non ha nessuna potenza d' intendere; come i corpi colorati, se si toglie la luce, non si può dire nemmeno che possano essere colorati, poiché nella luce risiede la potenzialità stessa dei colori. Donde una conseguenza di grande momento. Come la luce si divide secondo la divisione dei corpi, restando pur sempre in sé un'unica luce, quale torna infatti *in ablatione corporum*; così la molteplicità degl' intelletti umani è un mero riflesso della molteplicità degl' individui materiali, e l' intelletto, onde

s' illumina ogni uomo, è uno; né si può concepite individualità spirituale. Di là, l'universale che è spirito immoto, idea; di qua, il particolare che è materia in movimento. Dualismo per dualismo, non era più logico questo di Averroè, che tornava così risoluto a Platone?

Sulle orme dei neoplatonici, della cui speculazione era tutto compenetrato il pensiero dei filosofi arabi anteriori, anche Averroè si adopera a riempire l'abisso tra Dio e mondo, interponendo come mediatrici quelle forme separate che sono le intelligenze motrici delle sfere celesti: sì che basta che Dio crei l' intelligenza delle stelle fisse, perché quindi piova di cielo in cielo un influsso intelligente e motore fino alla luna: donde scende nel mondo sublunare di quella che per Aristotele è solo natura, mondo della generazione e corruzione, dove la materia è affaticata di moto in moto dal desiderio delle forme superiori, per tutti i gradi della vita, fino al supremo: l' intelletto, acquistato sul fondamento di una nuda disposizione psichica, resa potenza reale d' intendere e atto d' intendere dalla estrinseca energia dell' intelletto lunare.

Di contro, per altro, a quel mondo ideale geloso della propria purezza e sdegnoso di ogni terreno contatto originario, il mondo della natura, non men rigidamente concepito, era tratto come è di necessità, ad annullare l' opposizione stessa che voleva essere la legge fondamentale dell'averroismo. Giacché, se Dio è tutto forma, il mondo non si spiegherebbe con un principio tutto materiale: e di fronte all'eterno intelletto divino Averroè metteva una materia eterna: eterno quindi parimenti e necessario il mondo: eterne tutte le forme della natura, eterno l'uomo stesso con la sua scienza.

Di modo che l'uomo, come dissi altra volta, abbassato, anzi negato per un verso, veniva per l'altro innalzato al grado stesso della necessità divina. Costretto ad attaccarsi a una realtà superiore per essere uomo, si può dire che ei

si vendicasse del proprio destino avvincendo a sé inscindibilmente cotesta medesima realtà, contaminandone in eterno quella sua schiva purezza. Che era un abolire affatto la trascendenza, e riproporre schietto il problema di Aristotele, il problema della unità.

Ma il motivo monistico non pervenne a chiara coscienza neppur in Averroè, e il suo pensiero s' impose e diffuse per l'opposto motivo che egli aveva pur così vigorosamente sviluppato, e per cui rinvergava esattamente con le tendenze dualistiche del pensiero medievale, così risoluto di separare la verità dall'uomo, e, in generale, l'eterno dalla storia. Affascinante tuttavia, come ogni filosofia che con nuovo vigore d'originalità torni alle geniali ispirazioni creatrici del platonismo, visione tutta piena d' ideale, esso, d'altra parte, si presentava nell'aspetto pauroso di una filosofia sconsolata, con quella sua negazione del valore intrinseco dell' individualità e la rinunzia conseguente a una vita oltremondana, dove pel commentatore arabo non era più concepibile altro intelletto che unico, universale. Filosofia sconsolata e insieme, per questo stesso suo aspetto, seducente. Sconsolata pel cristiano vivente della fede nel regno di Dio da restaurarsi per lui dopo questa vita terrena, della fede nella volontà di Dio da instaurarsi nella sua volontà: propenso bensì a sequestrare al di là del mondo la verità e la beatitudine, ma a patto d'andarvi anch'egli, individualmente, quando che fosse, a coglìervi il frutto della sua milizia terrena. Seducente a quanti la filosofia si compiacessero amaramente di porre in contrasto con la fede, e la ragione con le aspirazioni del cuore: vuoi per mistici motivi, che nello scetticismo della ragione avessero il trionfo dei mezzi sovrannaturali di coscienza e di salute; vuoi per motivi razionalistici, che nella speculazione cercassero e si argomentassero di trovare gli argomenti negativi dei dommi che la Chiesa insegnava. Poiché anche il Medio Evo, come

ogni altro tempo, ebbe i suoi liberi pensatori, i suoi spiriti negativi; i quali dell'averroismo si fecero qualcosa come la filosofia dello Spencer o dello Haeckel per i massoni dei nostri giorni.

13. Le dispute pullularono nel sec. XIII intorno alla tesi averroistica dell'unico intelletto; perché solo chi non rifletta oggi a quella separazione, che l'intelletto medievale vedeva tra sé e sé, tra quel che ciascuno di noi è per sé, e quello che dev'essere il suo valore e la sua vita e tutto l'esser suo, può lasciarsi sfuggire da qual senso di amore incoercibile il pensatore dell'età di mezzo fosse sospinto verso il trascendente, dove era la realtà di tutto, e la sua stessa realtà; e quale interesse vitale dovesse suscitare il solo sospetto che, come Averroè insegnava, non fosse nostra la nostra intelligenza immortale.

Tommaso d'Aquino combatté strenuamente quella fiera filosofia, in cui il platonismo toccava l'apice della coerenza, distruggendo col valore della natura e dell'uomo ogni conforto e speranza consolatrice. La combatté nel *Commento alle Sentenze*, nella *Somma contro i gentili*, nella prima parte della *Somma teologica*; ma, quando nel 1269 tornò per l'ultima volta a Parigi, e trovò in voga questo indirizzo arabo per opera principalmente di quel Sigieri, che Dante, tomista imparziale, doveva collocargli accanto e farsi presentare da lui stesso nel cielo del Sole, pose mano a uno speciale opuscolo *De unitate intellectus contra Averroistas*.

Non credo che l'indirizzasse proprio contro Sigieri, il quale scrisse intorno a questa materia nove *Quaestiones de anima intellectiva*, di recente messe in istampa; e a lui pertanto non si potrebbero riferire certe allusioni dello opuscolo tomista: *Si quis autem, gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra haec... aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram pueris, qui nesciunt de*

causis arduis iudicare; sed contra hoc scriptum scribat, si audet [1]. Tommaso evidentemente parla contro tutta una scuola, la quale pare avesse molti adepti, dispregiatori della scolastica latina e propugnatori di certo puro peripatetismo greco rifiorente nel movimento di rinascenza ellenica promosso dal nuovo contatto della cultura occidentale con quella bizantina, avvenuto con la presa di Costantinopoli nel 1204 per parte dei crociati. Perciò egli si sforza di opporre all'autorità di Averroè, *qui tam fuit Peripateticus, quam Peripateticae philosophiae depravator* [2], quanti più nomi può mettere insieme di interpreti e di filosofi greci. Né, conforme all'istituto generale della sua filosofia, si ferma a dimostrare le difficoltà opposte alla tesi averroistica dalle credenze cristiane; giacché, del resto, gli par che sia a tutti troppo chiaro che, *subtracta ab hominibus diversitate intellectus, qui solus inter partes animae incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nihil de animabus hominum remanere nisi unitatem intellectus; et sic tollitur retributio praemiorum et poenarum* [3]. Ma contro ai razionalisti avversari preferisce sostenere che la posizione da lui combattuta è contraria non meno ai principii della filosofia che agl' insegnamenti della fede.

La filosofia, s'intende, è quella di Aristotele; ma nel modo che propende ad intenderla Tommaso. E come nel principio d'individuazione stringeva insieme indissolubilmente forma e materia in un concetto più profondo della materia, in cui veniva intrinsecata in qualche modo la virtù fattiva e idealizzatrice della forma; così qui non solo restituisce all'anima umana sensitiva la potenza negatale da Averroè, o intelletto passivo, ma lo stesso intelletto agente, facendone un intelletto proprio dell'indi-

---

[1] *Opuscula selecta* (ediz. Lethielleux), IV, 471.
[2] *Op. cit.*, p. 452.
[3] *Op. cit.*, p. 435.

viduo. Egli vede infatti che la luce intellettuale che risplende nella mente umana non può essere con la mente in un rapporto simile a quello della luce con la parete: la quale riceve codesta luce e non agisce; laddove la mente nostra i n t e n d e, rivelando un'energia sua. L'intelletto che si può comunicare, dice profondamente l'Aquinate, è *species intelligibilis*, ma non potenza intellettiva. Ora è manifesto che con la specie intelligibile c'è qualche cosa che s'intende, ma soltanto con la potenza intellettiva c'è uno che può intendere. L'averroista spiega l'*aliquid*, ma non spiega l'*aliquis*.

Paries, in quo est color, cuius species sensibilis in actu est in visu, videtur, non videt; animal autem habens potentiam visivam, in qua est talis species, videt. Talis autem est praedicta copulatio intellectus possibilis ad hominem, in quo sunt phantasmata quorum species sunt in intellectu possibili, qualis est copulatio parietis, in quo est color, ad visum, in quo est species sui coloris. Sicut igitur paries non videt, sed videtur eius color; ita sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod eius phantasmata intelligerentur ab intellectu possibili [1].

Che è la critica più profonda che possa farsi dell'averroismo e del platonismo di tutti i tempi; critica, in cui Tommaso supera di gran tratto la concezione dualistica, che forma la base del suo sistema, affermando, con intuizione stupenda, che avrà bisogno di secoli per essere giustificata sistematicamente e diventar fondamento d'un mondo nuovo, l'intimità e la libertà assoluta del soggetto.

Del soggetto che conosce, e del soggetto che vuole. Perché, se, giusta la posizione averroistica, non è possibile, al dire di Tommaso, che *hic homo intelligat*, non è possibile né anche che un uomo determinato voglia; onde si vengono a distruggere tutti i principii della filosofia morale. *Subtrahitur enim quidquid est in nobis.* Giacché niente

[1] *Op. cit.*, p. 454.

è in noi, se non per la volontà; e intelletto e volontà, come aveva insegnato Aristotele, vanno insieme; e universale è anche l'oggetto della volontà, la quale non ama o odia (come l'appetito) individui particolari. Di guisa che, se l'intelletto è estrinseco all'uomo e non si unisce ad esso come forma, ma come motore, e però non fa uno con esso, non ci sarà neppur volontà nell'uomo, e nessuno sarà padrone de' propri atti; né, in conseguenza, ci sarà ragione mai di lode o di biasimo. *Quod est divellere principia moralis philosophiae*; qualcosa di assurdo, o contrario alla vita umana (ché non sarebbe più luogo a consigli, né a leggi). E insomma che l'anima umana sia per propria potenza intellettiva deve tenersi non già solo, come vorrebbero gli averroisti, perché ci è rivelato dalla fede, ma perché negarlo è contrastare alla stessa evidenza (*niti contra manifeste apparentia* [1]).

Dottrina mirabile pel suo tempo, in cui tutto il pensiero gravitava verso l'oggetto del pensiero, e mal gli poteva riuscire di scorgere la libertà, l' intrinseca e propria natura dello spirito. Dottrina, che da Tommaso era raggiunta per libera e affatto spregiudicata genialità speculativa; poiché se essa giovava a rinsaldare i principii della morale e a render concepibile, col suo immanentismo, l'atto del conoscere, diventava, d'altra parte, estremamente pericolosa a quella trascendenza, cui pareva a prima vista soccorrere. Ché la libertà conoscitiva e pratica, la soggettività individuale dell'uomo premeva a Tommaso restituire, in ultima istanza, ai fini oltremondani, dove la conoscenza schietta del vero si sarebbe adempiuta e la moralità avrebbe posato nel raggiungimento del bene a cui è diretta.

Ma codesto soggetto ristaurato dal tomismo, unità intima di anima naturale e d' intelletto, era compatibile a

---

[1] *Op. cit.*, p. 457.

sua volta, con la fede nell' immortalità ? Avvinto l' intelletto attivo al passivo, e tutto innestato nell'anima e con questa incorporato come forma (secondo la definizione aristotelica) di un organismo, o corpo naturale avente la vita in potenza, la logica non trascinava alla conclusione, che già Alessandro d'Afrodisia aveva accettata attribuendo all'uomo l' intelletto passivo, e che Pomponazzi al principio del sec. XVI rinnoverà ? Se l'anima tutta fa uno col corpo, con il dissolvimento di questo non coinciderà il dissolvimento di quella ? Lo stesso torturante problema si rinnoverà nel sec. XIX nella filosofia del Rosmini.

14. Nel Duecento quel problema fu l'assillo di molti pensatori. I quali perciò esitavano tra la psicologia aristotelica e la platonica dell' indirizzo agostiniano. La quale, a sua volta, tripartiva l'anima, facendone quasi tre anime, una sopra l'altra e la terza, la suprema, al governo di tutte, superiore per natura e sola immortale, anzi eterna. In un trattato falsamente attribuito ad Ugo di San Vittore (1096-1141) è ripetuta questa tripartizione, e affermato che *anima rationale suum tenet sine carne.* A questa dottrina molto affine all'averroistica inclinó il celebre francescano capo degli spirituali Pier Giovanni Olivi, che lesse a Firenze nel Convento di Santa Croce nel 1287 e '88, e professò appunto quell'errore che Dante accenna nel *Purgatorio,* e che era stato condannato nel 1311 come eresia dal Concilio di Vienna nel Delfinato:

quello error, che crede
Che un'anima sovr'altra in noi s'accenda.
(*Purg.*, VI, 5-6).

Dante, che ricorda anche l'errore di Averroè nello stesso *Purgatorio*:

quest'è tal punto
Che più savio di te fé già errante;
Sì che per sua dottrina fé disgiunto
Da l'anima il possibile intelletto
Perché da lui non vide organo assunto;
(XXV, 62-66).

Dante rifiutò, come Tommaso, la tesi agostiniana, e stette per l'unità sostanziale dell'anima e dell'anima col corpo:

Sì tosto come al feto
L'articular del cerebro è perfetto,
Lo Motor primo a lui si volge lieto
Sovra tanta arte di natura, e spira
Spirito novo, di virtù repleto,
Che ciò che trova attivo quivi tira
In sua sustanzia, e fassi un'alma sola
Che vive e sente, e sé in sé rigira.
(68-75).

Onde pur dedusse:

Quando per dilettanze o ver per doglie
Che alcuna virtù nostra comprenda,
L'anima bene ad essa si raccoglie,
Par ch'a nulla potenza più intenda.
(*Purg.*, IV, 1-4).

E Tommaso d'Aquino nella sua Somma maggiore aveva insegnato che *una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam. Quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum* [1]. L'anima è una, malgrado le sue diverse potenze, che s' includono l' inferiore nella superiore, come (già l'aveva insegnato Aristotele) il triangolo nel quadrato, il quadrato nel pentagono, e così via: in ordine di perfezione crescente, che è

[1] *S. th.*, I, q. 76, a. 3.

integrazione sempre maggiore governata dalla finalità. *Sic anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, nutritiva plantarum.*

15. Come l' intelletto è la perfezione del senso, così tutta l'anima è la perfezione e l'atto del corpo. L'anima non intende senza sentire; ma non sente nemmeno senza nutrirsi, senza il corpo. *Sentire non est operatio animae tantum.* Come concepir dunque l'anima divisa dal corpo? E Tommaso rigetta, senz'altro, la dottrina platonica della preesistenza delle anime, cioè della loro sostanzialità astratta. *Animae prius convenit esse unitam corpori quam separatam* [1]. E l'anima non è creata prima del corpo. Ma, nata col corpo, individuata nel corpo, ella acquista, come ogni forma, certa affinità o proporzione alla sua materia: una *coaptatio*, o *commensuratio*; per cui quell'anima è l'anima di quel corpo, restandogli pertanto legata da una relazione essenziale. E tutte le anime tra loro sono diverse (individuali) per differenze che non procedono *ex diversitate principiorum essentialium ipsium animae*, e neppure *secundum diversam rationem ipsius animae*; bensì secondo la diversa commensurazione delle anime ai rispettivi corpi; e queste differenze pertanto possono permanere anche *pereuntibus corporibus* [2]. C' è quasi un corpo fisico e corruttibile e un corpo ideale ed immortale; quello individualizza l'anima, che per sé, pura forma, non potrebbe concepirsi se non come universale. Ma l' individualità è pure un processo interiore dell'anima, una sua formazione e conformazione di natura spirituale, che, generatasi dentro il dominio dell'anima, si sottrae alle vicissitudini del mondo materiale, e partecipa della incorruttibilità propria di quello spirituale.

---

[1] *C. g.*, II, 183.
[2] *C. g.*, II, 81.

L'anima, incorporandosi, spiritualizza il corpo, e lo raccoglie nel seno della sua ideale natura, per cui potrà sempre conservare eternizzato un residuo della sua caduca corporeità di una volta.

Mirabile concetto anche questo, in cui credo che anche la speculazione medievale abbia fatto il massimo suo sforzo. Che il vero corpo dell'anima non sia quello che muore, ma quello che non muore, quello che l'anima cioè, come esperienza intima, raccoglie e idealizza nel processo interiore, questo lo pensiamo anche noi come Tommaso. Non è possibile che il corpo dell'anima, voglio dire di ciascun'anima, sia altro. Ma Tommaso ammette due corpi: uno che muore del tutto, in questo mondo, e l'altro immortale, d'una immortalità che non è punto morte, in un altro mondo. In sostanza, se la radice dell' individualità è nella corporeità dell'anima, quella che si porta dalla vita dell'esperienza l'anima immortale, l' intelletto, nella dottrina di Tommaso, non è vera individualità; non è l' individualità di quel corpo caduco, in cui sentiamo ad ora ad ora la nostra debolezza, il nostro dolore, la malattia, la morte; ma l' individualità dell' immagine di questo corpo. Simile alla fotografia, a cui il nostro cuore ritorna per consolarsi in pietose illusioni quando il caro capo di chi è caduto intorno a noi non risorge: alla fotografia, che resta sì oltre la morte, ma senza la vita, senza il palpito in cui vibrava la nostra gioia. Il mondo che si spiritualizza resta un mondo sì d' individui; ma non li abbracciate questi individui, come Dante tenterà alla parvenza del suo Casella: le braccia vi torneranno vuote al petto. La vita è eternata, ma spenta: gl' individui sono sottratti al tempo, ma sono ombre.

16. La realtà, la realtà vera, la realtà in cui soltanto noi possiamo credere, per cui solo possiamo lavorare e combattere, e, in una parola, vivere; la realtà che è eterna,

e che è nostra, che ha l' universalità dell' intelletto aristotelico e l' individualità di quell' Io, in cui si concentra il mondo, questa realtà al filosofo scolastico che la cercava, con gli occhi antichi, in quel che è pensato e non nell'atto del pensare, in cui veramente tutto si appunta e si manifesta, doveva sfuggire fatalmente. E sfuggita essa, non ne poteva rimanere innanzi alle menti se non un'ombra vana, capace bensì di vivere nella fantasia del poeta, come nella costruzione faticosa del teologo, nella fredda immobilità della contemplazione estetica e della curiosità indagatrice; ma incapace di suscitare l'ardore della fede, che s' infiamma soltanto per la celebrazione della vita nella sua pienezza, nella comunione intima dello spirito con la realtà, quando, pensando e operando, si respira l'aria delle cose immortali, poiché ogni ritmo di vita spirituale crea nel mondo una realtà nuova non destinata a morire.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Maggior copia di particolari su taluni punti della prima lezione si trovano nella mia *Storia della filosofia italiana* (in corso di pubblicazione presso il Vallardi di Milano) lib. I, capp. I e IV [e una nuova rappresentazione della *Filosofia di Dante* ho data posteriormente nel vol. *Dante e l'Italia nel VI centenario della morte del Poeta* pubbl. dalla Fond. M. Besso, Roma, 1921, pp. 135-62. Sulla dottrina politica dantesca cfr. pure una mia conferenza *La profezia di D.* (1918) nei *Frammenti di estetica e di letteratura*, Lanciano, Carabba, 1921, pp. 251-96]. Ma l'analisi dell'*Itinerarium mentis in Deum* della seconda lezione approfondisce quella più rapida fattane nella detta *Storia* (I, III). Per la quarta lezione cfr. anche op. cit., lib. I, cap. II. Ma anche l'interpretazione del tomismo è stata qui rielaborata.

Intorno all'opposizione, a cui più volte mi riferisco e che ho dichiarata più di proposito nella seconda lezione (pp. 40 sgg.), tra lo spirito greco e il cristiano o moderno, si può anche riscontrare la mia prolusione sul *Concetto della storia della filosofia* (1907) [rist. nel vol. *La Riforma della dialettica hegeliana* 2, Messina, Principato, 1923], la commemorazione qui appresso ristampata di *B. Telesio* (1911) [e tra i miei scritti posteriori il 1º vol. del *Sistema di Logica* 3, pp. 18-41 e 133-150].

I concetti gnoseologici accennati sul principio della quarta lezione sono chiariti ne' miei scritti posteriori: *L'atto del pensare come atto puro*, nell'*Annuario della Bibl. Filos.* di Palermo, vol. I (1912) [poi nella cit. *Riforma*] e *Sommario di pedagogia generale* (Bari, Laterza, 1912, 2ª edizione 1920). [Ora la *Teoria generale dello spirito come atto puro* 3, Bari, Laterza, 1920, e il *Sistema di Logica*].

[Nuova luce di studi particolari e di riscontri istruttivi sulla filosofia di Dante, dimostrando quanto largamente, anche al di fuori e anche in contrasto con gli scritti di Tommaso d'Aquino, debba estendersi la ricerca delle fonti dantesche, fino a contestare

l'esattezza della tradizionale e volgata definizione di Dante come tomista, ha posteriormente a queste mie lettere recata il prof. BRUNO NARDI in vari suoi saggi molto pregevoli: *Sigieri di Brabante nella D. C. e le fonti della filosofia di Dante* (estr. dalla *Riv. di filos. neoscol.*, 1911-12); *Intorno al tomismo di D. e alla quistione di Sigieri* (*Giorn. Dant.*, XXII, 1914, pp. 182-197); *Postilla alla quist. di Sigieri* (*N. Giorn. Dant.*, I, 1917); *Un frammento di cosmologia dantesca* (*Cult. filos.*, 1917); *Dante e Pietro d'Abano* (*N. Giorn. Dant.*, IV, 1920); *Int. alle dottrine filos. di Pietro d'Abano* (*N. Riv. stor.*, V, 1921); e *Due capitoli di filos. dantesca*, nella *Miscell. Dant.* pubbl. dal *Giorn. stor. lett. it.* (Suppl., 19-21, 1921)].

II

BERNARDINO TELESIO

CON APPENDICE BIBLIOGRAFICA

I

Introduzione

Dietro al chiarore del Rinascimento, sullo sfondo dello orizzonte, s'addensa ancora la nebbia medievale; e la luce nascente s' imporpora dei riflessi fumiganti di quella nebbia, che il sole alto, splendente nel mezzo del cielo, spazzerà, quando agli albori antelucani sarà successo il gran giorno dell'età moderna. In quella prima ora le vecchie idee sono morte; ma, pur morte, rimangono nel pensiero umano, e l' impediscono e l'opprimono con la gravezza di ciò che, estraneo alla vita, ne attraversa il cammino. Le idee nuove, quelle che sono anche oggi la sostanza del nostro spirito, vengono annunziate, anzi affermate con la vivacità impetuosa e fremente, con l'entusiasmo gioioso della giovinezza, che ha per sé l'avvenire, e non sente il passato che si lascia alle spalle. Ma la loro affermazione per noi è piuttosto un annunzio: manca lo sviluppo logico, in cui è la vita concreta delle idee, e manca l' integrazione, che il lembo della verità intravvista raccolga nella coscienza coerente del tutto, dove ogni parte ha il suo valore organico. E lo sviluppo e l' integrazione mancano, perché il nuovo è commisto col vecchio e ravvolto nella vecchia scorza; e si va innanzi, come infatti è dei giovani, senza sapere distintamente che cosa si lascia e che cosa si cerca, e quale il cammino: portati dall' istinto della vita, che perverrà più tardi alla netta coscienza del nuovo in quanto negazione del vec-

chio. Perciò tutti i pensatori di questa età hanno due facce, e ci presentano contraddizioni, che paiono spiantare i principii stessi del loro filosofare; e chi guarda a una sola faccia, non riesce più a rendersi conto dell'altra. E chi ne fa gli iniziatori, a dirittura, del pensiero moderno, e chi li respinge indietro, alla scolastica dei tempi di mezzo: laddove il significato storico è in questa posizione, che occupano, tra una filosofia che hanno solo virtualmente superata e una filosofia che del pari solo virtualmente affermano. Trascurare cotesto residuo esanime, che resiste nei loro sistemi alle intuizioni innovatrici, in tutti questi filosofi, dal Ficino, anzi dal Valla, al Bruno e al Campanella, non è possibile: vien meno tutto il significato di queste medesime intuizioni, che fanno di essi i precursori dei più grandi filosofi moderni; e non si spiegano più atteggiamenti essenziali e parti vitali del loro pensiero; ma, sopra tutto, diviene un mistero perché il germe di verità, che essi si recano in mano, rimanga soltanto un germe, di cui la vita s'arresti appena cominciata.

II

Il pensiero medievale

L'uomo del Medio Evo si era travagliato in una contraddizione, che si può dire organica, perché ne dipendeva la vita stessa del pensiero. Una contraddizione, i cui termini, se si vuol considerare il processo generale della storia ne' suoi grandi tratti, si possono designare come la filosofia greca e la fede cristiana: due termini, che il pensiero tentò per tutte le vie, lungo più di un millennio, di conciliare; ma erano assolutamente inconciliabili per lui, sul terreno in cui si era posto. Poiché, a dirla in breve, la filosofia sua, che avrebbe dovuto operare la concilia-

zione, era tuttavia la filosofia greca, cioè uno dei due termini stessi antagonisti.

La filosofia greca è il pensiero che si vede fuori di sé: e si vede perciò o come natura, nella sua immediatezza sensibile, o come idea, che non è atto del pensiero che pensa, ma cosa in cui il pensiero si affisa, e che presuppone come verità eterna e ragione eterna di tutte le cose e della sua stessa cognizione parallela alla vicenda delle cose: in entrambi i casi, realtà che è in se stessa quella che è, indipendentemente dalla relazione in cui il pensiero entra con essa quando la conosce. Visione la più dolorosa che l'anima umana possa avere del proprio essere nel mondo: perché l'anima umana vive di verità, cioè della fede che sia da pensare quello che essa pensa; e in quella visione, che è poi la visione eterna della prima riflessione, da cui si dovrà sempre pigliare le mosse, la verità, quel che è veramente, non è nell'anima umana. La cui condizione permanente e a dir vero tragica da quell'ardente e sensibilissimo amatore dell'essere eterno o dell' ideale del mondo, che fu Platone, venne raffigurata nel mito di Eros: mito pregno, nella sua classica serenità, di pathos che direi cosmico: perché l'aspirazione fervente al divino, che è l'Amore di Platone, e che nella sua forma più alta è la filosofia, non è solo lo sforzo supremo in cui si concentra l'anima umana, ma culmina in questa e affatica tutto l'universo, tormentato dal desiderio di qualche cosa che, essendo il suo vero essere, è fuori di esso. Mito, che, con tutto il suo pathos, può essere intanto sereno, perché l'occhio dell' idealista greco è attratto dalla bellezza dell' ideale lontano, e vi si affisa, e gli sfugge la miseria infinita dell'amante senza speranza.

In questa visione, quando, per opera principalmente dello stesso Platone, la verità della natura sensibile e mortale si rifrange nelle forme ideali, ond'essa si rivela al pensiero ne' suoi vari aspetti, e diventa sistema di idee,

tutta la scienza, nel suo proprio assetto, quale possesso adeguato della verità, non apparisce come il perenne lavoro della mente e la celebrazione dell'ufficio supremo del mondo, ma quasi un che di remoto dalla realtà, astratto ideale, di cui la cognizione umana è sempre copia imperfetta. La scienza, di cui la logica deduttiva di Aristotele descrive sapientemente il congegno, non è la scienza nostra, la scienza umana, che si fa svolgendosi continuamente nella storia; è la scienza che ha principii immediati, in sé contenenti sistematicamente tutti i concetti, in cui si snoda lo scibile: è pertanto la scienza che scienza è in quanto è tutta e perfetta a un tratto, senza possibilità di svolgimento storico: quella scienza, per ottenere la quale tutto questo svolgimento, in cui è pure tutta la vita e tutto l'essere nostro, non giova: un ideale, al cui cospetto quel travaglio mentale, che ci par tuttavia la cosa più seria del mondo, non ha valore di sorta [1].

Dentro questa visione si chiude tutta la filosofia greca, e ogni filosofia che, come quella del Medio Evo, accetta la logica, e la maniera d'intendere la verità, che è propria di Aristotele. Questa logica si può definire la logica della trascendenza; o altrimenti, la logica dell'intellettualismo. Per questa logica infatti la verità, termine dell'intelletto, è trascendente, radicalmente superiore all'intelletto stesso; e questo è ridotto a semplice facoltà passiva, contemplatrice e non autrice. Che è il concetto dell'intelletto nel senso deteriore del termine: quasi mente, che importa bensì la presenza delle cose da conoscere, ma non dell'uomo, non dello spirito che le conosce; e che ha appunto questo di proprio e di diverso rispetto alle cose: che essa non è cosa da conoscere, anzi l'attività correlativa, che queste

---

[1] Sul carattere antistorico della scienza nel presupposto della logica aristotelica vedi anche la mia prolusione *Il concetto della storia della filosofia* (1907) nel cit. volume: *La riforma della dialettica hegeliana* [e ora il *Sistema di logica*].

presuppongono nel loro concetto di « cose da conoscere ». Mente, insomma, per cui c'è il mondo, ed essa, per cui il mondo è, non è. E in altri termini l'uomo, questo divino artefice di quanto è bello e santo e vero nel mondo, di quanto ci umilia e ci esalta, ora facendoci piegar le ginocchia innanzi alla potenza terribile del genio, ora sublimandoci nel gaudio di quanto trascorre immortale i secoli e aduna nel consenso d'uno spirito solo i morti coi vivi; quest'uomo, annichilato. Annichilato, s'intende, ai propri occhi, nella coscienza che ha del suo essere.

Di un uomo così, ignaro del proprio valore, men che atomo disperso nell'infinito, Chiesa ed Impero, accampatisi immediatamente come rappresentanti di Dio, possono disporre a lor talento, come di cose che non sono persone. Manca la coscienza, e manca perciò l'individuo: non c'è la libertà, come coscienza della propria legge. La legge, come la verità, scende dall'alto.

Ma era questo il principio del cristianesimo? Il cristianesimo voleva essere, al contrario, la redenzione, la rivendicazione del valore dell'uomo; voleva sollevare l'uomo a Dio, facendo scendere Dio nell'uomo, e rendendo questo partecipe della natura divina. Giacché in Gesù, che è l'uomo stesso nella sua idealità, quale esso dev'essere concepito, Dio era uomo: con tutte le miserie umane, soggetto alla estrema delle miserie, la morte; ed era Dio (quel Dio, che redimeva) in quanto questo uomo, che eroicamente affrontava la morte, in questa otteneva il premio della missione della sua vita tutta spesa umanamente in un'opera d'amore.

Sicché l'amore risorgeva, non più, come nel mito platonico, contemplazione desiderosa dell'irraggiungibile, ma attività dell'uomo che crea se stesso perennemente: e non era più la celebrazione estatica di un mondo che è, ma la celebrazione operosa, dolorosa insieme e letificante, di un mondo, che è regno di Dio essendo la purificazione della

stessa volontà umana nella fiamma della carità. L'uomo non era più sapere o intelletto; ma amore o volontà, cioè creatore esso stesso della sua verità che è il bene: la verità che si scorge, quando la cerchiamo con la buona volontà, col cuore puro, mettendo tutto l'essere nostro, sinceramente, ingenuamente nella ricerca; e che non è più quindi, un che di esterno a noi, che si presenti e s'imponga a noi passivi, ma la conquista e il premio del nostro sforzo. L'uomo non è più spettatore, anzi protagonista. Si desta, e sente se stesso; sente che senza la sua volontà, senza il suo conato, senza lui, il mondo che ha valore per lui, la felicità, la vita, Dio, non si raggiunge. Acquista quindi davvero la coscienza della sua personalità, e però della sua responsabilità: vede che da sé tutto dipende; e lui caduto, tutto cade; lui risorto, tutto risorge. L'uomo trova dunque se stesso nel cristianesimo.

Se questa intuizione fosse divenuta senz'altro concetto complessivo ed organico del mondo, se questo senso nuovo del valore dello spirito umano avesse rinnovato tutta la concezione della vita, in cui l'uomo afferma la sua creatrice potenza, se insomma il contenuto della nuova fede fosse assurto al vigore d'una nuova filosofia, il cristianesimo avrebbe segnato fin da principio la fine dell'intellettualismo. Ma la fede non è ancora filosofia: è visione immediata della verità non integrata in sistema di pensiero. E il cristiano, quando volle pensare il suo Dio, pensò più a Dio padre che a Dio figlio, e s'impigliò nella rete della metafisica aristotelica che il principio della realtà, come motore immobile, il quale è solo pensiero di se stesso, e non d'altro, faceva estraneo alla realtà, e poi s'affaticava invano a colmare l'abisso tra Dio e la natura; tra la causa del movimento, che non è movimento, e il movimento, che non ha in sé la propria ragion sufficiente; e quindi tra il principio del divenire, che non diviene, e la natura che in sé non ha la cagione del suo perenne generarsi e

corrompersi; e poi tra l'anima e il corpo; e poi ancora tra l'anima che intende, ed è lo stesso intendimento in atto, e l'anima naturale soltanto capace di raggiungere la mera possibilità d'intendere, ma incapace per sé d'intendere mai realmente: e in generale tra la materia, potenza, e non più che potenza, di tutto, e la forma, che di tutto è realizzazione; come dire, tra l'aspirazione alla vita e la vita. Eterno destino di Tantalo!

Aristotelici o platonici, nominalisti o realisti, averroisti o tomisti, tutti i cristiani che nel Medio Evo si sforzarono di concepire la realtà, giunsero a cotesto risultato: al destino di Tantalo. Tanto più doloroso, tanto più inquietante, in quanto nella fede novella, che fiammeggiava a quando a quando nei mistici, era pur compreso il concetto dell'immanenza di Dio nel mondo, nell'uomo, nello spirito. La teologia, tutta la filosofia scolastica, anzi tutta la scienza medievale (che non è tutta filosofia) si costruisce come scienza di una verità che appena il sentimento si sveglia (basti per tutti ricordare Francesco d'Assisi e Jacopone, il suo poeta), si sente estranea all'anima, lontana, tale da colpire per vano riflesso solo l'intelletto dell'uomo, speculazione umbratile e di scuola, che non entra nell'intimo e non afferra e non impegna e non riforma e non fa l'uomo. Scienza vana per chi ravvivava in sé il sentimento, tutto cristiano, del valore spirituale: scienza elegante nel suo laborioso artifizio, sottile nella pellegrinità de' suoi tecnicismi, delicatissima nei pazienti avvolgimenti didascalici in cui si dispiega, vasta, universale come un mondo per quanti vi si dedicavano: e, messovi dentro, talvolta, un intelletto di vasto respiro e di tempra ferrea, vi si aggiravano e scendevano per meati lunghissimi, con ricerche, che ora ci spaventano per la fatica di pensiero e la forza di sacrifizio che attestano, fino a toccare l'ultimo fondo delle difficoltà, in cui la filosofia antica urta e si arresta. E basti per tutti ricordare

il nostro Tommaso d'Aquino: i cui sforzi possenti per scuotersi di dosso la plumbea cappa delle conseguenze ineluttabili dell'antica filosofia, riempiono l'animo dello studioso moderno di commossa ammirazione e di reverenza. Chi vuole intendere la storia del pensiero medievale, deve figgere lo sguardo in questo contrasto delle maggiori forze spirituali che vi operavano dentro: il misticismo, che, affermando immediatamente la presenza di Dio, della verità, di quanto ha valore, nello spirito umano, nega la scienza, come cognizione che sia sviluppo e sistema, e tutte le forme a cui lo sviluppo dello spirito dà luogo nella scienza e nella vita; e la filosofia intellettualistica, che, presupponendo una realtà fuori dello spirito che la ricerca, si affanna in una costruzione, formalmente ricchissima e sostanzialmente vuota, di ciò che non può essere verità.

O verità senza scienza, senza vita dello spirito; o scienza, la forma più elevata di questa vita, senza verità, sterile.

III

Umanesimo e Rinascimento

Quando il Medio Evo è al tramonto, un uomo di genio raccoglie in una espressione eloquente il senso di vuoto che l'anima cristiana provava nella scienza delle scuole: ma un senso, che non è più schietta conseguenza di disposizione mistica, la quale, rinunciando alla scienza, possa trovare il suo appagamento nell'immediatezza della fede; anzi, piuttosto, un senso nascente da vivo bisogno di sapere, pensare, intendere. Egli è un dotto, un gran maestro di dottrina, un amante appassionato della scienza; ma aspira dal profondo a una scienza che riempia l'anima e appaghi i bisogni che la nuova fede ha creati dando all'uomo la coscienza della sua iniziativa, della sua posizione centrale

nel mondo: a una scienza insomma che dia la filosofia a questa fede. Quest'uomo, che si presenta sulla soglia del Rinascimento con la coscienza di tale nuovo problema, e che, parlando un linguaggio pieno di malinconica nostalgia per un tempo che non è il suo, avvia per una nuova strada lo spirito umano, svegliando intorno e innanzi a sé lunga e folta schiera di ricercatori, intenti a indagare con fede oscura ma salda una scienza nuova, che non essi potranno trovare, è un grande poeta, che fu anche un grande scrutatore dell'anima propria raffinata dall'amore e dalla cultura: Francesco Petrarca, iniziatore dell'Umanesimo [1].

L'Umanesimo ha un doppio valore storico, negativo e positivo.

È guerra alla scienza del Medio Evo. Guerra combattuta bensì con argomenti alquanto estrinseci e con spirito assolutamente restìo, per lo più, a passare attraverso a quella scienza per superarla. Combattuta con la satira della forma letteraria, ispida, irsuta, lutulenta, aspra di terminologia creata dall'intelletto assottigliantesi nella astrazione e nella conseguente escogitazione di entità fittizie; alla quale si contrappone la purezza trasparente e composta dell'arte antica propria di uno spirito più ingenuo, meno affaticato dalla concentrazione di un contenuto speculativo divenuto poi insufficiente alle intuizioni fondamentali del pensiero. E combattuta con la dimostrazione sempre feconda, efficace, insinuante del vuoto, che c'era sotto il tecnicismo difficile di quella pretesa scienza. E poiché quando la vita è sullo spegnersi, anche la causa più piccola basta a portare alla morte, nella civiltà viva del sec. XV, in quella che progredisce e prepara le forme ulteriori del pensiero umano, l'Umanesimo, pur coi di-

---

[1] Vedi la mia *Storia della filosofia italiana* (col titolo: *La Filosofia* nella collez. della *Storia dei generi letterari* del Vallardi, lib. II, cap. I).

fetti della sua polemica, caccia di nido la scolastica. Restano le scuole dei frati; come restano anche oggi. Si continua a filosofare all'antica; ma è una filosofia morta, allora come ora: non c'è più un Tommaso d'Aquino, né un Duns Scoto. Comincia l'èra dei commentatori, che fossilizzano per conto loro lo spirito, che è vita sempre nuova. E la vita è negli umanisti.

Quindi il lato positivo del loro valore storico. L'Umanesimo è filologia; ma filologia seria, che rivive il mondo umano che vuol conoscere: lo rivive nella fantasia e nel pensiero, ma con una fantasia e con un pensiero, che s'estraniano dal mondo circostante e si chiudono in se stessi. Gli umanisti perciò, rifacendosi antichi nel mondo degli studi in cui si ritirano, possono acconciarsi alle forme della vita esteriore, a cui non attribuiscono nessun valore. Tutta la vita reale e storica non tocca l'animo loro: è qualcosa di indifferente, che si può quindi accettare qual è, senza critica di sorta. L'uomo, ora per la prima volta, si spezza in due, con una scissura, che, quando sarà passato questo periodo necessario di liberazione dal Medio Evo, non si ristaurerà a un tratto; e in Italia, che fu la patria degli umanisti, ossia dei primi maestri, dei primi risvegliatori, dell'Europa moderna, resterà tristo legato di quell'epoca gloriosa, piaga secolare del nostro carattere spirituale, e forse il simbolo più significativo della nostra decadenza [1].

L'umanista è il primo l e t t e r a t o dell'età moderna: il letterato, il cui mondo vero è quello degli studi, e quell'altro, in cui pur vive come uomo che ha famiglia e interessi sociali, non è il suo mondo; il letterato insomma che non è uomo. Tale il Petrarca, i cui sdegni contro l'avara Babilonia e il saluto augurale ed ammonitore allo

---

[1] Su questo significato della filologia del nostro Umanesimo nel sec. XV cfr. la mia *Storia* cit., lib. II, cap. II.

Spirto gentile sono superfetazioni retoriche della sua poesia. Tale non era stato quell'Alighieri, che a lui restò sempre incomprensibile, nel poema divino, contemplazione e poesia, ma di uno spirito energico, che guarda al suo tempo, e s'appassiona per tutte le lotte che gli si agitano intorno, e fa tuonare da Dio la parola che può essere la salute di tutti. Letterati saranno tutti i poeti e filosofi dell'Italia fiorentissima del Rinascimento, che accetteranno tutti la vita quale la troveranno, poiché la loro vera vita essi se la faranno dentro, nella fantasia e nella speculazione, nel nel mondo creato da loro. La stessa religione, fissatasi, al loro sguardo, nella Chiesa, che non solo associa le anime, ma le forma e riforma con l'amministrazione del divino commessole, con la sua teologia e con la sua filosofia, diventa per loro qualcosa d'estrinseco e indifferente, che il cittadino deve accettare come le leggi dello Stato. In realtà, essi non partecipano alla religione del paese; ma ne hanno una per conto loro, poiché veramente il loro Dio è la loro arte, la loro filosofia, alle quali infatti votano tutta l'anima e subordinano ogni altro interesse, almeno nell'intimo del loro spirito.

Non è, propriamente, né indifferentismo religioso, né tanto meno ateismo. Ma ateismo pare verso la religiosità ufficiale di cui si ridono, ancorché esteriormente le professino ogni riguardo. Quindi i conflitti frequenti e le prigioni e i roghi, che aspettano i nostri filosofi del sec. XVI.

Il letterato, a ogni modo, stralciandosi dalla vita comune, in cui si era consolidata, in forma di instituzioni costrittive della libertà individuale, l'intuizione trascendente e intellettualistica del Medio Evo, ereditata dalla filosofia greca, ristaurava, come poteva, la libertà dello spirito che si fa il suo mondo. E si fa un mondo di puro pensiero, poiché non gli è consentito di scrollare, d'un tratto, quell'altro della comunità civile; al quale per altro, a suo tempo, perverrà egualmente, quando il principio suo, il principio

della libertà, diverrà nel sec. XVIII coscienza sociale. E per questa sua ristaurazione, che è perfetta ed assoluta rispetto al mondo dell'umanista, egli, il malvisto della Chiesa, il perseguitato nei libri che saranno proibiti, nell'insegnamento che sarà vietato, nella persona che sarà gettata nei ceppi, messa alla tortura, e perfino bruciata, egli è più cristiano dei suoi persecutori. Egli è il continuatore dello spirito vero del cristianesimo. Ha infranto e buttato via, con l'impeto della giovinezza, la vecchia filosofia, la fida, l'eterna alleata della Chiesa medievale, come della Chiesa d'oggi e di ogni Chiesa avvenire (poiché un Medio Evo ci sarà sempre). Ma non si è abbandonato, come si faceva una volta, al misticismo; anzi celebra la potenza dello spirito; e poiché una filosofia sua non l'ha (e non era facile averla, dopo il rifiuto di una filosofia che era il frutto di un'opera millenaria), ei la ricerca nell'antichità più remota. La ricerca dove, a dir vero, era vano cercarla; perché quell'antichità aveva generato il Medio Evo. Ma l'umanista non sa questo, e non può credere che Platone, Aristotele, quei maestri solenni di sapienza umana, che gli scrittori antichi a una voce lodano, possano aver insegnato la dottrina di cui essi vedono la tardiva e sfigurata immagine nelle scuole del loro tempo. E poiché, in realtà, noi troviamo soltanto quello che cerchiamo, gli umanisti, che imparano il greco, e vanno a leggere nei testi originali e traducono e commentano, col sussidio dei più genuini commenti greci, gli scritti di Platone e di Aristotele, scoprono un mondo nuovo; un altro Platone e un Aristotele nuovo da quelli che erano stati i maestri della filosofia medievale; non dico di quella filosofia, ansimante nella logica terministica degli occamisti, che sul cadere del Trecento lacerava le orecchie delicate nei primi umanisti fiorentini, i quali avviarono pure i lavori delle nuove traduzioni greche (cotesta è la filosofia della decadenza medievale); ma di quella che è la vera, la essen-

ziale filosofia dell'epoca: la filosofia della trascendenza e dell'intellettualismo. E non occorre avvertire che, se non trovano più i maestri di questa filosofia, ciò avviene perché muovono da una situazione spirituale affatto nuova, che fa di questo ritorno all'antico, che avviene nel Quattrocento, qualcosa di radicalmente diverso non solo dalla primitiva ellenizzazione del cristianesimo nel periodo alessandrino, ma anche, e sopra tutto, da quel primo ritorno alle fonti greche del sapere, che era già avvenuto nel sec. XIII, nel tempo stesso di Tommaso d'Aquino.

Marsilio Ficino e Pico della Mirandola, in cui culmina la direzione platonizzante, sono platonici, eppure profondamente cristiani; e un'aura di mistica religiosità pervade il loro pensiero, che vede e sente Dio per tutto, e sommamente nell'anima umana. E ispirandosi ai Neoplatonici piuttosto che a Platone, più della trascendenza, che non possono negare, accentuano l'immanenza del divino nella realtà naturale e aspirante a ritornare all'Uno da cui trae la sua origine. E aprono la via a Leone Ebreo e a Giordano Bruno.

Pietro Pomponazzi, il maggiore aristotelico, fiorito al principio del sec. XVI dal movimento filologico sui testi di Aristotele del secolo antecedente, scopre un Aristotele, che non è più quello dei tomisti, né quello degli averroisti: un Aristotele, che, a poco per volta (secondo apparisce dai vari gradi attraversati dalla speculazione stessa del Pomponazzi), perviene alla dimostrazione di questa tesi gravissima: che la materia si possa sollevare da sé fino all'intelligenza, senza il sussidio dell'intelletto separato; e che l'anima umana, ultimo risultato perciò del processo della natura, possa compiere in questo mondo, con le sue forze, tutta la sua missione, che è principalmente il ben fare, la virtù; e che tutti poi i fatti della natura debbano pel filosofo spiegarsi meccanicamente, per le loro cause: un Aristotele, insomma, per cui quel che rimane di tra-

scendente (e rimane tutto quello che nell'Aristotele originale e nell'Aristotele medievale, ossia nella scolastica, era tale) non serve più alla ricostruzione e spiegazione della realtà che è la sola realtà del filosofo.

Sicché la filologia del sec. XV riesce, ricalcando gli antichi modelli con lo spirito nuovo dell'Umanesimo, a cavarne due intuizioni generali, in cui la filosofia greca riapparisce trasfigurata e come ricreata dal soffio del cristianesimo, inteso come affermazione dell'autonomia e del valore assoluto della natura e dell'uomo. La nuova filosofia infatti dicesi platonica e aristotelica; ed è cristiana, ancorché mal veduta e condannata dai rappresentanti ufficiali del cristianesimo.

Guardatela in Machiavelli, contemporaneo di Pomponazzi e suo coerede della tradizione filologica del sec. XV. Tutto il suo realismo politico, quella concezione dello spirito, della storia, dello Stato, fondata sulla visione della realtà effettuale e illuminata dalla lezione degli antichi, non è, come il positivismo guicciardiniano, un empirismo, ma una vera e propria speculazione (Machiavelli è un idealista). La quale dello studio degli antichi si giova solo per liberare l'uomo dalle contingenze storiche, quali sono per lei tutte le forme e istituzioni medievali sorrette dalla autorità di una tradizione irrazionale; a fine di studiarlo per quel che esso è, nelle sue forze e nelle sue reali attinenze col resto del mondo, vero ed unico autore della sua storia: una specie di naturalismo del mondo umano.

Guardate, dico, questa nuova filosofia nel Machiavelli. Machiavellismo dopo un secolo, nel Campanella, sarà sinonimo di « achitofellismo », negazione di ogni fede religiosa. E l'achitofellismo, più o meno apertamente e coraggiosamente, è la conclusione definitiva e il succo delle dottrine di tutti i pensatori del Cinquecento: anzi, di tutto lo spirito italiano del secolo, a cui l'interpretazione

aristotelica si ispira e si conforma. Giacché averroisti e alessandristi, per diverse vie, tendono tutti alla stessa mèta: che è la spiegazione naturale di quel che una volta pareva superiore affatto alla natura. E gli artisti, si chiamino Ariosto o Folengo, non conoscono altro mondo, oltre quello naturale ed umano.

Ma negavano perciò Dio? Se Dio è quel Dio, che stando fuori della natura e dell'uomo, ci rende impossibile concepire una natura divina e un uomo divino, Dio essi lo negavano, perché tenevano ad affermare il valore assoluto della natura e dell'uomo. Ma quel Dio, che era sceso in terra, e si era fatto uomo, e aveva redento la natura, era la radice della religione, che essi primi, dopo il lungo travaglio medievale, ristauravano nella coscienza della umanità.

Essi, infatti, per la prima volta, rivendicavano in libertà, dalle presunzioni mistiche o intellettualistiche, causa per opposte ragioni di oppressione aduggiatrice, il senso profondo proprio del cristianesimo, della divinità della vita che crea eternamente se stessa, dell'essere che nella propria logica ha eternamente la ragione del proprio trasformarsi e perpetuarsi trasformandosi.

Quando l'Umanesimo venne per tal modo, in chi prima e in chi dopo, alla maturità della Rinascenza, lo spirito umano poté mettere quasi l'anelito potente di una nuova vita: e da filologia farsi filosofia. Quando il nuovo Platone e il nuovo Aristotele ridiedero all'uomo il concetto dello immanente suo valore, e l'ebbero allenato alla libertà dell'esser suo, e dell'essere naturale a cui il suo essere appartiene, lo stesso Platone e lo stesso Aristotele (questi sopra tutto, che era stato il vero signore delle scuole e il maestro di ogni umana sapienza) dovevano necessariamente perdere il loro prestigio di rivelatori privilegiati delle verità naturali.

L'umanista è ancora un platonico o un aristotelico: cerca la scienza; e non sa né anche come deve cercarla; e interroga gli antichi, che la tradizione e la fama consacra nella generale estimazione come i filosofi. Ma il filosofo della Rinascenza da questi antichi, meglio conosciuti e studiati con lo spirito nuovo dell'Umanesimo, ha appreso che la natura si spiega con la natura, la storia con la storia; e che bisogna cercare quindi nel gran libro della natura e della realtà effettuale dei fatti umani che cosa è la natura e che cosa è l'uomo. Gli antichi maestri rimandavano i nuovi scolari all'osservazione diretta di quel che essi avevano osservato e inteso come era possibile a loro, senza nessun sentore della imprescindibile presenza del soggetto umano nel mondo dell'uomo. La libertà, che gli scolari appresero da loro, quali essi li videro coi loro occhi nuovi, la libertà essi l'affermarono ben presto contro l'autorità dei maestri, che faceva della verità qualche cosa di dato e di estrinseco alla mente come il Dio nascosto della teologia, come la realtà dell' intellettualismo. E però gli umanisti, divenuti filosofi, come parvero, e in un certo senso furono, atei e achitofellisti, furono antiaristotelici e, in generale, ribelli all'autorità degli antichi. Tutti colpiti da un fantasma affatto nuovo, non intravvisto mai dagli antichi scrittori: quello della Verità. La quale si leva su dai libri e dai tripodi, in cui i vecchi pensatori e sacerdoti l'avevano collocata quasi paralitica impotente: e si sgranchisce, e procede col tempo, e vive di questo suo cammino pei secoli, anzi per le menti delle generazioni, che si succedono, e mai indarno: quasi fiamma che passi da una mano all'altra e mai non si spenga, anzi accenda sempre nuovi incendi, sempre più vasti.

Veritas filia temporis! Gli uomini, che per lo innanzi avevano concepito la verità quasi vivente per sé e non risultante dal loro lavoro, l'avevan sempre relegata dietro a sé, al principio della vita, nel paradiso terrestre, nell'età

dell'oro, nel vangelo rinnovatore e iniziatore di un'era nuova già fin da principio perfetta, o, per lo meno, se verità accessibile a mente umana, nell'insegnamento degli antichi, venuti crescendo perciò sempre più nella venerazione dell'universale e illuminandosi della aureola della saggezza, onde agli occhi dei fanciulli si ricinge sempre la canizie dei vegliardi. — Sì, è vero, si comincia a dire sulla fine del sec. XVI: la sapienza cresce cogli anni; ma i vecchi siam noi, non quelli che furono prima di noi. — Così dice Bruno; e così ripeteranno Bacone e Cartesio, Pascal e Malebranche, e poi con voce ognora più alta tutti i filosofi moderni [1]. I quali affermeranno con coscienza sempre più salda la legge del progresso del sapere e della verità: il valore serio, divino della storia, come sviluppo, che è incremento continuo della realtà. Sicché i vegliardi di una volta si trasfigurano in fanciulli; e i già fanciulli, usciti di minorità, e abbandonato alla scuola dei pedanti (come allora cominciarono a dirsi) il culto degli antichi, acquistano il giusto orgoglio degli uomini fatti, e la coscienza della propria capacità di concorrere al progresso della scienza.

Che anzi questa uscita di minorità, nella sua primitiva e ovvia forma di reazione al lungo servaggio passato, scoppia come ribellione, e si ricompone tardi e lentamente a equo giudizio storico delle benemerenze incontestabili degli antichi. Così, se una volta, come notava nel sec. XII Giovanni di Salisbury, Aristotele era stato il filosofo per antonomasia [2], e nessuno si scandalezzava della fanatica iperbole di Averroè che nello Stagirita vedeva « la norma della natura e quasi un modello, ond'essa avesse cercato di esprimere il tipo dell'umana perfezione [3] »; nel Cinque-

---

[1] Cfr. la mia nota *Veritas filia temporis*, ora nel vol. *G. Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, Vallecchi, 1920.

[2] *Metal.*, libr. II, c. 16 e *Policr.*, VII, 16.

[3] RENAN, *Averroes* [5], pp. 55-6.

cento continua bensì, almeno nelle grandi edizioni di tutti i suoi scritti voltati in latino e commentati in uso delle tante scuole dove rimaneva sempre il solo testo di studio, continua egli a godere il titolo pomposo di *princeps philosophorum*; e la Chiesa cattolica a lui, come a patrono invincibile della sua dottrina, valido alla repressione di ogni libero tentativo di riscossa, si tiene sempre strettissima; talché ancora nel 1615 Federico Cesi badava ad avvertire il suo grande Galileo che a Roma «li contrari ad Aristotele sono odiatissimi [1]». Ma lungo tutto il secolo è una polemica incessante prima contro gli aristotelici, e poi contro Aristotele, preparatrice del rinnovamento baconiano.

Ricorderò Mario Nizzoli (1488-1566), il quale nel suo *Antibarbarus philosophicus* (1553) non dubita di affermare che chi si mette sulle orme di Aristotele, non potrà mai *nec recte philosophari nec perfecte veritatem invenire*. Raccomanda sì la lettura delle opere aristoteliche: ma *cum diligenti consideratione atque iudicio*. Ne pregia alcune; ma nella maggior parte della *Fisica*, in non pochi punti della *Metafisica* e in tutta la Logica trova dottrine false, o inutili, e perfin ridicole. Ad Aristotele, secondo il Nizzoli, si può applicare il proverbio: *Ubi bene, nihil melius: ubi male, nihil peius* [2]. Insomma, in tutte le sue critiche contro Aristotele uno studioso inglese di Bacone [3] può notare quell'impazienza e quell'asprezza, che son solite negli scritti del Cancelliere inglese. E basti vedere le due avvertenze, che il Nizzoli, alla fine del suo libro, propone a chi voglia rettamente filosofare, di mandare a mente. La seconda delle quali, nello stesso latino dell'*Antibarbaro*, suona: *Quamdiu in scholis philosophorum regnabit Aristo-*

---

[1] *Opere* di G. Galilei, ed naz., XII, 130.
[2] *Antibarb.*, ed. Leibniz, Francoforte, 1674, pp. 2, 5, 6.
[3] Il Fowler nell'Introd. alla sua edizione del *Nov. Organum*, Oxford, 1889, p. 81.

teles iste dialecticus et metaphysicus, tamdiu in eis et falsitatem et barbariem, si ... non linguae et oris, at certe pectoris et cordis regnaturam.

Ricorderò il francese Pietro Ramo (nato nel 1515 e morto nel '72, la notte di San Bartolomeo): il quale con le sue *Animadversiones in dialecticam Aristotelis* (1545) avrebbe, secondo il Bruno [1], mostrato molto eloquentemente di esser poco savio; ma creò ad ogni modo una nuova scuola di logica, esercitando una grande azione anche fuori della Francia, al suo tempo. Costui, secondo un suo biografo, si laureò dottore d'arti a Parigi con una tesi: *Quaecumque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse*: bugia ogni detto di Aristotele! Tanta la virulenza della sua polemica contro la logica dell'antico, che il Ramo dice *non hostem humani iudicii, sed tortorem carnificemque*, da muovere a sdegno i più spregiudicati tra i moderni.

IV

Vita e scritti di B. Telesio

I pensatori, adunque, intorno alla metà del sec. XVI cominciano a proporsi con intera libertà di spirito i problemi filosofici: libertà da preoccupazioni trascendenti e da pregiudizi di tradizione. E tra questi pensatori ecco sorgere e grandeggiare, come il rappresentante più cospicuo della tendenza nuova, il primo che costruisca tutta una filosofia dal nuovo punto di vista conquistato dal Rinascimento, l'annunziatore del nuovo giorno, Bernardino Telesio.

Egli incarna il tipo del filosofo letterato, continuatore della tradizione filologica dell'Umanesimo: del filosofo, il il cui mondo vero è quello del pensiero, e l'altro non lo

[1] BRUNO, *Opere italiane*, ed. Gentile, I, 196.

tocca; che si chiude nella sua filosofia e si estrania alla realtà storica, che egli più non vede, e che diventa pertanto inafferrabile alla sua filosofia, cui pure, come a scienza del tutto, nulla dovrebbe sfuggire.

La vita del Telesio [1], quando si astragga dalla storia dello svolgimento del suo pensiero, si racconta in poche parole, perché è appunto la vita di un uomo, che vive tutto chiuso in se stesso; e se vi giunge il rumore fioco del mondo che si agita attorno al filosofo, è, tutt'al più, il saluto benevolo degli amici, facili a chi, non contrastando altrui nessun bene mondano, non si toglie per sé se non quello, che partecipato non si scema; o è il consenso o il dissenso degli studiosi, che con lui si sequestrano dalla vita comune; o è il malinconico ricordo della famiglia e degli affetti e interessi domestici, che, trascurati, diventano fonte perenne di affanni e impedimenti dolorosi al pensiero dominante del filosofo assediato sempre dalla immagine raggiante di quella donna bellissima, che Bernardino amava di riprodurre sul frontespizio dei suoi libri: tutta nuda, nel verde piano, lungi dalle città dei mortali, le braccia aperte e aspettanti, illuminati il petto e la fronte dal sole; e intorno il motto appassionato: μόνα μοῖ φίλα, «sola a me cara»: la divina Verità, di cui Giordano Bruno canterà che nuda

de toto iaculatur corpore lucem [2];

e per la quale egli, il Telesio, nella tarda età, raccogliendo nella sua opera maggiore il frutto di una lunga vita a lei consacrata, si scusava dell'audacia del suo dissentire da Aristotele, interprete sommo, anche a suo giudizio, della natura, ammonendo i proni aristotelici del suo tempo, che

---

[1] Per la vita del T., quando non siano citate altre fonti, mi attengo all'*Orazione* del D'AQUINO e alla monografia del BARTELLI (vedi *Bibliografia*, II, n. 29), a cui si deve la scoperta di molti documenti inediti e un acuto esame dei ragguagli biografici antichi.

[2] G. BRUNO, *De immenso*, in *Opera lat. conscr.*, ed. Fiorentino, I, II, 290.

si ricordassero di quel che il maestro aveva detto, o imitassero quel che aveva fatto. « Giacché Aristotele stesso vuole, che in filosofia innanzi a tutti gli amici si onori la verità, in grazia della quale ei non teme riprendere anche il suo maestro ed amico. E mossi dall'amore di lei sola, per certo, e lei sola venerando, noi, non sapendo acquetarci a quel che avevano insegnato gli antichi, a lungo abbiamo scrutato la natura; e, se non c'inganniamo, scopertala, l'abbiamo voluta svelare ai mortali, stimando non essere da uomo probo e libero, occultarla al genere umano per invidia o per tema dell'altrui invidia [1] ».

Essa sola! Fuori di questo mondo, adunque, in cui egli raccoglie e critica la tradizione antica e scruta da capo la natura, finché non gli paia di scoprirne il segreto, e questo, da ultimo, si accinge a comunicare agli altri, è vano cercare il Telesio: potrete trovare un'ombra, non la persona viva. Egli è tutto lì, ne' suoi libri.

Nei quali c'è bensì un punto, che fermò già Bacone [2], ma che è sfuggito, credo, a tutti i biografi, anche al sagace e diligentissimo Bartelli, che mi piace nominare subito a titolo di onore, e a sdebitarmi qui della riconoscenza che gli debbono gli studiosi del Telesio: un punto, che è come uno spiraglio aperto in cotesto mondo intellettuale; e attraverso di esso trasparisce vagamente qualche cosa della vita privata dell'uomo. A proposito di certa indagine sperimentale intorno all'azione del calore in ragione della sua quantità — indagine che il Telesio, per conto suo, ritiene impossibile — egli esce in queste parole: « Così vi riuscissero altri, dotati d'ingegno più perspicace e in grado di studiare la natura con tutta tranquillità, sì da diventare, non pure onniscienti, ma onnipotenti. A noi, per confes-

---

[1] *De rer. natura*, III, 1; cfr. proemio alla edizione 1565 del *De rer. princ.*, in principio e in fine.

[2] Bacone, *De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli*, in *Philosophical Works*, ed. Ellis e Spedding, III, 108.

sarlo ingenuamente, d'ingegno più grosso, e a cui filosofare non è stato possibile se non negli ultimi anni della vita (*extremum vitae spatium*), e tutt'altro che liberi da noie e da affanni, anzi gittati nelle maggiori angustie e nei dispiaceri più gravi dalla scelleratezza e inaudita crudeltà di coloro, dai quali avremmo dovuto più essere amati, onorati e favoriti, è abbastanza se possiamo scorgere qual calore e quanto conferisca una data disposizione a una data mole materiale »[1]. E accenni simili, in verità, a preoccupazioni e cure personali, e infine al dolore acerbo, onde nel 1576 fu colpito il cuore del filosofo già declinante a vecchiaia pel truce assassinio del suo giovinetto Prospero, il primogenito, si ripetono nelle prefazioni sue e d'un fido scolaro a' suoi libri: ma suonano appunto come lamenti di un destino maligno, che turbò quella vita serena, che Bernardino avrebbe voluto vivere, raccolto nella meditazione delle sue idee.

Bernardino fu il primo dei sette figli di Giovanni e di Francesca Garofalo. Dei quali il secondo, Valerio, fu barone di Castelfranco e Cerisano, e non solo mantenne, ma

---

[1] *De rer. nat.*, I, 17. Lo stesso luogo trovavasi nell'edizione 1570, al lib. II, c. 19. Cfr. Proemio all'ed. 1565: « Nisi vel laborem aliam indagandi viam pertaesi homines forent, vel veluti praestigiis capti, vel, quod de multis suspicari etiam licet, non sapientiae gratia, se se ipsos ostentandi venditandique philosophati, contenti igitur Aristotelis vel Platonis verba sententiasque proferre, et Aristotelis praesertim nominis fulgore mortalium oculorum aciem perstringere, non igitur ratione ulla, nec, quod magis etiam oportebat, sensu ullo propria dogmata firmantes at sola Aristotelis auctoritate; iamdiu defecissent ab homine reor omnes, et novam hanc, sensum sequuti, indagassent viam, quae sese omnibus manifestasset, et multo quam nobis promptius acutiore praeditis ingenio, et quibus ab ineunte aetate in magno ocio philosophiae vacare licuit; nam nobis, crassiore tardioreque, ut ingenue fateamur, datis ingenio, non nisi inclinata iam aetate id facere permissum est, neque extremum hoc, nec diuturnum vitae tempus libere nulloque impedimento, sed plurimis molestissimisque implicitis occupationibus, in maximas angustias inaudito illorum scelere coniectis, a quibus summe amari nos colique et foveri oportebat maxime ». Cfr. un altro accenno dello stesso Proemio nel luogo riferito nella nota 3 di p. 158.

accrebbe le avite ricchezze; e certo pensò più a far danari, che a farsi amare, se nel 1567 i vassalli lo denunziavano al governo viceregio per luterano; e non essendo riusciti per questa via a toglierselo di dosso, dodici anni dopo, cresciuto il malcontento, lo ammazzavano. Paolo e Tommaso furono invece ecclesiastici modesti e caritatevoli: Tommaso, vescovo di Cosenza dal 1565 al '69, profuse il suo a beneficio dei poveri; e aiutò il fratello Bernardino, lontano il più del tempo da Cosenza e distratto, com'era naturale, negli studi, a precipitare anche lui in povertà.

Bernardino, nato nel 1509, in una casa di Via Padolisi, di fronte al monastero delle Vergini, dove il ricercatore dei ricordi patrii può scorgerne tuttavia qualche rudere; si allontanò fanciullo da Cosenza, seguendo lo zio Antonio, umanista dottissimo in latinità e maestro assai valente di lettere. E con lui era a Milano nel 1518. Da lui dovette apprendere non solo il latino, che egli, pur contorcendolo al faticoso periodo della più tarda scolastica, maneggia con sicura padronanza del materiale linguistico più puro; ma anche il greco, poiché egli stesso afferma di avere studiato la filosofia aristotelica più sui testi originali che sulle traduzioni latine, il cui gergo gli riusciva incomprensibile [1].

Con lo zio chiamato a insegnare nel ginnasio romano, passava a Roma forse sulla fine del '21, certo prima del '23. E vi era nel celebre sacco di quattro anni dopo; anzi fu fatto prigione, e poté esser liberato dopo due mesi a intercessione del concittadino Bernardino Martirano, segretario di Filiberto d'Orange [2]. Onde, poco stante, avendo lo

---

[1] Cfr. il proemio all'ed. 1565 del *De rer. princ.*, dove dice che a lui solo fu dato « Graecorum monumenta evolvere, Latina non satis percipienti ignotis referta vocibus ». E il D'AQUINO, *Oraz.* [2], p. 21, dice che il Telesio la lingua greca « la parlava, e scriveva così bene che parea nato in Atene al tempo di Platone o di Tucidide ».

[2] Su *I Martirano* vedi la monografia di F. POMETTI (Roma, 1897, nelle Mem. della R. Acc. Lincei), e cfr. la recensione del CROCE in *Giorn. stor. d. lett. ital.*, XXXI (1898), pp. 116-22.

zio avuto un insegnamento a Venezia, egli si recò a Padova, per continuare lì e compiere la sua istruzione; e parecchi anni vi stette, attendendo presso quello studio, allora tra i più celebri e frequentati di Europa e centro principale dell'aristotelismo, alla matematica, all'ottica (in cui si dice che facesse osservazioni nuove importanti) e sopra tutto alla filosofia.

Quando sia venuto via da Padova ignoriamo. E le congetture desunte dalla cronologia dei papi, che, secondo il suo antico biografo, il cosentino Giovanni Paolo d'Aquino, ebbero in grande stima il filosofo, e che sarebbero poi stati tutti quelli che pontificarono dalla giovinezza alla morte di Telesio, sono prive di ogni ragionevole fondamento. Ma lo stesso D'Aquino, che lesse il suo elogio nell'Accademia Cosentina, poco dopo la morte del filosofo, di cui fu amico e poté conoscere minutamente i casi, ci racconta che Bernardino, « per poter meglio investigare i secreti della natura, per molti anni si disgiunse dalla frequenza degli uomini, e sé liberò da ogni altro pensiero, e lasciò la patria, i parenti, gli amici, e si raccolse in un monastero di frati di san Benedetto e ivi abitò [1] »: molto probabilmente nella Grancia di Seminara [2]. Il che dovette accadere poco dopo il ritorno da Padova, e qualche anno prima del '40. Perché durante questi molti anni di raccoglimento e di studi sappiamo da lui stesso non aver egli scritto mai nulla [3]; e solo ripigliò la penna quando si credette arrivato in porto, e in possesso della verità già faticosamente ma invano cercata nei libri di Aristotele, e

[1] D'AQUINO, *Orazione*², p. 19.

[2] BARTELLI, *Note*, pp. 26-27.

[3] « Quod igitur nunquam in animum induxeram prius, nihil a me monumentis dignum investigari posse credens, cogitationes ipse meas litteris mandare constitui, nefas putans veritatem, quae inventa visa fuerat, abdi caelarique (*sic*); multo igitur labore iam inde a pueritia intermissum scribendi munus repetitum est, et integrum naturale negotium conscriptum »: TELESIO, *De rer. princ.*, ed. 1565, proemio.

poi lungamente indagata nella stessa natura al lume di nuovi principii balenatigli a un tratto alla mente. E sappiamo che a scrivere cominciò, quando aveva lasciato Seminara, a Napoli, ospite dei Carafa, duchi di Nocera. E doveva aver cominciato prima del '47, se il vescovo di Fano, Ippolito Capilupi, poté dare al re Francesco I la lieta novella che il giogo di Aristotele presto sarebbe stato scosso, e che un italiano « aveva cominciato a scrivere » contro la sua dottrina. Di che si sarebbe rallegrato il Re, e avrebbe detto al Capilupi: « Io prometto che, se costui fa quel che dice, io sono per dargli diecimila fiorini in entrata » [1].

Lasciata dunque Padova con la scontentezza nell'animo verso l'antica scienza che, durante gli stessi studi universitari, gli dové apparire, quale sempre la giudicò negli scritti, oscurissima, il suo pensiero si maturò intorno al 1540, nella solitudine del chiostro. Passato a Napoli, nella conversazione degli studiosi ebbe occasione e stimolo a dar corpo e sistema alle proprie idee: e allora abbozzò i nove libri della sua maggiore opera *De rerum natura* e alcuni opuscoli su questioni varie di filosofia naturale: poiché gli uni e gli altri diceva di aver pronti da un pezzo nel 1565, quando pubblicò il primo saggio del *De rerum natura* [2].

Nel '55 la fama della nuova filosofia batteva l'ale fuori del Napoletano; poiché un altro Capilupi quell'anno rivolgeva al filosofo novatore questa preghiera:

---

[1] D'AQUINO, p. II. Cfr. BARTELLI, p. 31.

[2] Che il *De rer. nat.* sia stato scritto in casa dei Carafa è detto da Bernardino nella dedica dell'opera a Ferrante Carafa, ed. 1586: « Commentarios de rerum natura, quos, ut probe nosti, excellentissime Princeps, magnis laboribus diuturnis confeceram vigiliis, edendos tandem visum cum esset, sub tuis omnino auspiciis emittendas esse doctrinas; nam et domi trae conscripti fuerant... ». Cfr. le osservazioni del BARTELLI, p. 29 ,e il proemio all'ed. 1565 (nella 1ª ed. di questo scritto, p. 108).

Telesio, voi che col veloce ingegno,
Trascorso avete in sì pochi anni il mondo,
Misurando la terra e 'l ciel profondo,
Già siete giunto di saver al segno;
Mostratemi il cammin, se ne son degno,
Da seguir voi col bel lume giocondo,
Che trar mi pò dal tenebroso fondo
D'alta ignoranza, onde ho me stesso a sdegno [1].

Allusione evidente all'atteggiamento risoluto, che già il Telesio doveva avere assunto, di assertore di una nuova filosofia; la quale, per la stessa avversione che incontrava naturalmente nei tenaci prosecutori della dottrina aristotelica, doveva, come suole accadere, divenire più presto famosa che conosciuta. Celebre, pel racconto che ne fa lo stesso Telesio, il viaggio da lui intrapreso nel 1563 [2], per sottoporre la sua filosofia a uno dei più illustri peripatetici del tempo, ora quasi unicamente ricordato per quest'aneddoto telesiano: Vincenzo Maggio [3], di Brescia; nella cui lealtà spregiudicata il novatore combattuto da tutte le parti, e quel che è più, tormentato dal segreto sospetto non forse egli s'ingannasse ad attribuire tanti

---

[1] LELIO CAPILUPI, *A Bernardino Telesio*, son. nel libro V delle *Rime di diversi illustri signori napoletani e di altri ingegni*, Venezia, 1555, p. 424: rist. dal DANIELE in ANTONII THYLESII *Consentini qui saec. XVI claruit Carmina et epistolae*, Neapoli, MDCCCVIII, p. 36 e da LUIGI TELESIO in D'AQUINO, *Orazione* [2], p. 61.

[2] Per questa data cfr. BARTELLI, p. 33. Il 20 settembre 1563 il Quattromani alle notizie comunicategli dal Telesio rispondeva da Roma: « Io non fo troppo schiamazzo, che l'opera di V. S. sia riuscita secondo il desiderio dell'animo suo; perchè io sempre ebbi per fermo, che non potea esser di meno, e quella cosa che agli altri è nuova a me è vecchia di mille anni: pure me ne rallegro oltre modo, perché questi filosofi romani s'immaginavano, che il Maggio non sarebbe mai concorso con lei, e l'affermavano securamente; ora sono rimasti tanto arrossiti, che non ardiscono di comparere tra gli uomini » (S. QUATTROMANI, *Lettere diverse ecc.*, Napoli, 1714, p. 66).

[3] Non « Giovanni » come per errore disse il FIORENTINO (*B. Telesio*, I, 83), e ripetemmo il BARTELLI (p. 33) ed io (1ª edizione, p. 47) inavvertitamente. Cfr. G. BERTONI, *Il consulente di B. Telesio*, nel *Giorn. crit. della filos. ital.*, III (1922), fasc. 3°.

spropositi a quell'Aristotele, a cui i maggiori intelletti per tanti secoli s'erano inchinati, credette di far sicuro affidamento. E a Brescia le sue speranze non vennero deluse: la conversazione di quel brav'uomo gli restituì la fede che gli era necessaria. Il Maggio lo tenne seco parecchi giorni: lo ascoltò tranquillamente, pesò gli argomenti. Contro i principii non trovò che oppugnare, e le deduzioni riconobbe impeccabili. Argomenti da difendere in modo soddisfacente Aristotele non seppe addurne; e confessò, egli, il peripatetico illustre, per cui era certo un punto d'onore salvare la reputazione del maestro, confessò che veramente questi aveva errato a porre quei suoi corpi primi, senza osservare la natura e argomentando dalle sue premesse; e confermò anche che queste premesse erano involte in difficoltà inestricabili e senza fine, rilevate dai seguaci stessi; né gli parve inopportuno metterle sotto occhio al Telesio. « Uomo nobilissimo », esclama questi nel racconto che due anni dopo fece di quella visita al Maggio: « nobilissimo, sì, di nascita, ma assai più di animo, cultore e ammiratore soltanto della verità » [1]. Da lui fu,

---

[1] « At neque adhuc mihi confisus cui, ut dictum est, extremum modo vitae tempus philosophari licuit, et nequaquam in magno ocio magnaque animi tranquillitate, neque in publicis inclitisque Italiae Academiis a praestante aliquo viro edoceri, sed in magnis plerunque solitudinibus, molestissimis oppresso impedimentis, Graecorum monumenta evolvere, Latina non satis percipienti, ignotis referta vocibus. Facile igitur suspicari vererique potenti, et revera suspicanti interdum verentique deceptum me (neque enim fieri posse, ut tot praestantissimi viri, tot nationes, atque adeo humanum genus universum tot iam saecula Aristotelem coluerit in tot errantem tantisque) Madium Brixianum adire et consulere visum est, quem et in philosophia excellere videbamus, et cuius mihi iamdiu animi ingenuitas innotuerat; ut, si a praestantissimo viro cogitationes meae non improbatae forent, nequaquam supprimerentur illae; sin minus, errores intuitus meos, quod reliquum vitae esset, et ipse Aristoteles suspicerem venerarerque. Brixiam itaque ad Madium profectus, et itineris mei exposita ratione, nequaquam ille, quod multi fecerant, et quod facturum et illum minitati fuerant, inauditum reiecit; at summa diligentia plures dies, quibus apud illum fui et summa cum animi tranquillitate et audiit et perpendit omnia. Principia nihil improbavit, et quod non e principiis flueret, videre nihil

dunque, incoraggiato a pubblicare la parte fondamentale dell'ardita dottrina, che da così lunghi anni andava rivolgendo nell'animo e timidamente comunicando agli amici.

Allora bensì egli sentiva le imperfezioni che erano tuttavia nella sua opera, da cui quasi un avverso destino gli pareva lo avesse a lungo distratto. E continuò negli anni seguenti a correggere e rifare. Tornò anche sopra i primi due libri, quando li ristampò nel '70 accompagnandoli con tre opuscoli *De his quae in aëre fiunt et de terraemotibus, De colorum generatione* e *De mari*. Finché da ultimo si apprestava a rifonder il suo vasto trattato, che gli riuscì di dare in luce intero solo nella vecchiaia avanzata. Con l'incontentabilità propria di chi giunge con fatica, per una via aspra e non più tentata, alla scoperta di un pensiero nuovo, e si sforza di dargli la forma classica, onde si avvantaggia la scienza ricevuta, con quella incontentabilità inquieta, che uno scolaro del Telesio attestava di lui ripubblicando, dopo la sua morte, insieme con nuovi opuscoli di metereologia e psicologia i tre già stampati dall'autore ma arricchiti di aggiunte e correzioni inedite di forma e sostanza [1], Bernardino Telesio attorno al suo

---

potuit. Aristotelem in nullis certe satis defendere est visus; damnavit etiam illum prima constituentem corpora, nequaquam res ipsas intuitum, tot illum taliaque posuisse affirmans, at proprias sequutum positiones, neque igitur talia esse illa, qualia Aristoteli ponuntur, et ipsius positiones ab innumeris, iisque inexplicabilibus excipi difficultatibus, quas, a suis descriptas, ostendi nobis curavit. Vir videlicet genere quidem nobilissimus, at multo animo magis, et nihil nisi ipsam colens suspiciensque veritatem, nihil, quem ipse interpretabatur, cui igitur veluti iuramento obscrictus videri poterat, veritas Aristotelem, quin, ubi parum placeret, oppugnaret illum, et damnaret etiam defendi impotentem »: B. TELESII, *De rer. nat.*, Romae, 1565, proemio.

[1] ANTONIO PERSIO in *Telesii varii de naturalibus rebus libelli* (Venezia, 1590), aggiungendo al *De mari* tre capitoli inediti: « Tria haec, quae sequuntur capita de m a r i s a e s t u , a Telesio quidem et ipsa elucubrata sunt, sed tamen ab eodem in prima huiusce libelli editione consulto praetermissa; idque ea, ut puto, de causa, quod in hac contemplatione nondum sibi plane satisfaceret. Erat enim tum in alienis, tum maxime in propriis sententiis iudicandis sane quam difficilis atque morosus. Itaque nihil edere ille solebat, quod non longa adhibita di-

libro maggiore lavorò insistentemente, instancabilmente quasi mezzo secolo.

Vi lavorò tra affanni continui, col desiderio tormentoso, sempre inappagato, di un po' di tranquillità, sotto l'assillo di cure e dolori domestici, che non gli diedero mai tregua. Un raggio di luce nell'animo suo scende nel 1553, quando il filosofo solitario, il meditabondo indagatore della natura, si fa una famiglia. Sposa Diana Sersale, una vedova, già madre di due figli. Ma Diana morì otto anni dopo, lasciando altri quattro figli di Bernardino. Quegli anni ei si fermò abitualmente a Cosenza. Qui nel '54, era sindaco dei nobili. Qui è fama adoperasse di buon grado la sua autorità a comporre i litigi dei concittadini, a pacificare gli animi, amato com'era da tutti e tenuto in somma venerazione. Qui molta parte dové prendere ai lavori dell'Accademia Cosentina; la quale, seguendo lo svolgimento generale della cultura contemporanea, dalla filologia, si volse allora, per opera principalmente del Telesio, alle quistioni filosofiche o naturali; e finì col chiamarsi telesiana. Sulle infelici vicende economiche di Bernardino, interrotte, pare, per qualche anno dall'aiuto che al marito speculativo poté porgere la Diana, ma fattesi più gravi subito dopo la morte di costei, diventando motivo di sempre maggiori dispiaceri al filosofo, perseguitato dai creditori, non giova fermarsi. Nel '64 Pio IV gli offre a sollievo l'arcivescovado di Cosenza; ma egli prega il Papa che voglia conferirlo piuttosto al fratello Tommaso: « per attendere a' studi »,

---

scussione lente prius ac fastidiose probasset. Nos tamen, ne ea quidem intercidere aequum putantes, quae ipse rudia atque imperfecta reliquerat, pauca haec de manuscripto exemplari diligenter excepta, priusquam ea sibi aliquis vindicaret et ut sua venditaret, in calce huiusce libelli excudenda curavimus ». E già nel 1573 il Martelli, traducendo i primi due libri del *De rer. nat.*, secondo l'edizione di tre anni prima avvertiva che « in alcuni luoghi... l'Autore li ha egli stesso ultimamente ricorretti e in questo modo acconci » (PALERMO, *Mss. Palatini*, III, p. II).

dice l'antico biografo [1]. Ben più accetto poteva riuscirgli l'invito di Gregorio XIII (papa dal '72 all'85) a spiegare in Roma pubblicamente il suo libro; come l'altro simile venutogli poscia da Napoli [2]. Ma vero e proprio insegnamento non tenne, contento, come Socrate, alle conversazioni cogli amici, ai quali apparve miracolo di dialettica irresistibile e fu veramente maestro pieno di fascino; contento alle dispute con gli avversari renitenti alla nuova dottrina, non già per partito preso, come gli ammiratori del Telesio solevano dire, ma perché fissi oramai in una forma mentale, su cui quella dottrina non poteva avere più presa: « Quando egli ragionava delle scienze e delle dottrine », ricorda il D'Aquino, « parea che gli ascoltanti fossero stati tutti adombrati; così stavano taciti e sospesi ad ascoltarlo ». E il Quattromani, che fu dei cosentini che risentirono più l'efficacia di quella parola, e un anno dopo la morte del Telesio pubblicò un lucido compendio della sua filosofia, scrivendo al Telesio stesso nel 1563: « Da che mi allontanai da lei, quei spiriti, che in me erano generati dalla sua presenza, e che mi rendeano pronto e ardito, sono tutti spenti, e con loro anco annullato, e venuto meno ogni giudicio e ogni sapere ». D'altra parte, un motto pittoresco [3] rappresenta al vivo la situazione degli aristotelici sconcertati dalle critiche telesiane; ai quali il cardinal Farnese una volta avrebbe detto: « Ora che non ci è il Telesio, tutti oppugnate le sue ragioni: ma, come egli è presente, ciascheduno tace e si arresta ».

Alle opposizioni e malignazioni degli aristotelici di Napoli, dove, morta Diana, il Telesio tornava spesso ospite dei Carafa, gli fu scudo il colto e gentile duca Ferrante, che l'onorava come padre. La gloria cominciava a dargli

---

[1] D'AQUINO, *Oraz.* [2], p. 10.

[2] Cfr. FIORENTINO, *B. Telesio*, I, 103.

[3] Riferito dal D'AQUINO, *Oraz.* [2], p. 11, e dal QUATTROMANI, *Lettere cit.*, p. 66.

il suo conforto e la forza. I due libri ristampati a Napoli nel '70, con due degli opuscoli, erano a Firenze voltati in volgare da Francesco Martelli, che li dedicava nel '73 al cardinal dei Medici [1]. Antonio Persio bandiva la dottrina nell'Italia superiore, a Bologna, a Venezia, dove nel '75 la difendeva in una solenne disputa pubblica [2]; e a Padova, dove diffondeva tra i dotti gli scritti telesiani. A sollecitazione di lui, uno dei filosofi più rinomati, Francesco Patrizzi, nel '72, comunicava al Telesio alcune osservazioni su vari punti di quei due libri [3]. E Bernardino ne era spronato a rifarsi sempre di nuovo sulla sua opera; che finalmente si risolveva a pubblicare tutta a Napoli nel 1586.

L'anno dopo si ritraeva a Cosenza a finirvi la sua vita di pensiero, di lavoro e di dolore. Della morte del suo povero Prospero non s'era più saputo dar pace. E irrequieto tornava poco dopo a Napoli; poiché al 1588, — anno che il Tasso da marzo a novembre trascorse a Napoli, — credo sia da attribuire l'aneddoto raccontato dal Manso nella vita del poeta: [4] « Fu Bernardino Telesio uomo di acuto ingegno e di profonda dottrina e di socratici costumi; ma non di meno sentì acerbamente la morte di un figliuolo, che gli fu ucciso senza colpa. Torquato, per volernelo consolare, gli addimandò se quando il figliuolo non era al mondo, egli si doleva che non vi fosse. Il Telesio rispose che no. — Dunque, soggiunse il Tasso, perché vi dolete ora che non vi sia? ». Volle, commenta il Manso, « volle contro il filosofo dispregiatore degli antichi valersi degli

---

[1] Vedi un brano della ded. in NICODEMO, *Addizioni copiose della Bibl. nap. del dott. N. Toppi*, Napoli 1682, p. 53; riportato quindi dal FIORENTINO, I, 106 *n*. [La traduzione dei primi due libri del *De rer. natura* fu pubblicata da F. PALERMO nel 1868, come ha avvertito il TROILO nell'Intr. al Quattromani (*Bibl.* II, 1). Cfr. *Bibl.* I, 2].

[2] Vedi FIORENTINO, *O. c.*, pp. 359-60.

[3] Vedi FIORENTINO, II, App., pp. 375 ss.

[4] MANSO, *Vita di T. Tasso*, nelle *Opere* di T. T., Pisa 1832, vol. XXXIII, p. 264.

argomenti dei sofisti ». Povero filosofo, che s'illudeva di non aver più posto nel cuore per nessuno, dacché la Sapienza, accendendolo della sua bellezza divina — come ei canta negli esametri per Giovanna Castriota — l'aveva tenuto tutto, fin dai primi anni, nell'amore di lei ! La vita, che la sua filosofia escludeva, stritolava intanto il suo cuore di padre.

Pure fin all'ultimo cercò il suo ristoro in quell'amore ; e il D'Aquino c'informa di opere, che egli avrebbe scritte « intorno agli ottanta anni »; che esso D'Aquino, poco dopo la morte del Telesio, vedeva in Cosenza « nelle mani di diverse persone »; e incitava i concittadini, che purtroppo non raccolsero l'esortazione, a non lasciar perire quelle preziose scritture, dov'era « una maniera e sorte di logica, che senza dubbiosità e senza sofismi ci insegna a discernere il vero dal falso ; e da esse si impara la vera astrologia, cioè di salire con la mente al cielo, e la teologia, che ci ammaestra a conoscere, riverire e servire Iddio ! » [1].

V

Dottrina telesiana

Il Telesio morì nei primi dell'ottobre 1588 a Cosenza. E qui fortuna volle si trovasse in quei giorni un giovane domenicano, che studiava con ardore filosofia, guardando al Telesio come all'astro nuovo che era sorto all'orizzonte, e del Telesio doveva essere tra poco acer-

[1] « Onde tu, generosa Città, che sai quante opere sono rimaste delle sue da imprimersi e le vedi nelle mani diverse persone disperse, fa, ti prego, che un tesoro così grande, e così occulto, per la tua dovuta gratitudine risorga... Intorno agli ottanta anni fe' queste ultime opere. E se pure non saranno più perfette delle altre, trattarono (*sic*) di nuove materie, e non mai udite insino a questo tempo... »: D'AQUINO, *Oraz.* [2], pp. 32-33.

rimo difensore contro gli attacchi dell'aristotelico Marta di Napoli, e poi uno dei maggiori continuatori: Tommaso Campanella. Il quale non aveva fatto in tempo ad accostarsi al vecchio maestro; e lo vide per la prima volta nel catafalco, dove pel funerale affisse certi suoi distici. Questi non ci sono giunti. Abbiamo invece il duro ma fiero ed energico sonetto, in cui il Campanella ritrasse il valore storico del Telesio, il «maggiore dei filosofi», lo «splendore della natura», e accennò la propria filiazione ideale dalla filosofia telesiana; un sonetto che raccoglie attorno al maestro il meglio della sua scuola:

> Telesio, il telo della tua faretra
> Uccide de' sofisti in mezzo al campo
> Degli ingegni il tiranno senza scampo;
> Libertà dolce alla verità impetra.
>
> Cantan le glorie tue con nobil cetra
> Il Bombino e 'l Montan nel brezzio campo:
> E 'l Cavalcante tuo, possente lampo,
> Le rocche del nemico ancora spetra.
>
> Il buon Gaieta la gran donna adorna
> Con diafane vesti risplendenti,
> Onde a bellezza natural ritorna;
>
> Della mia squilla per li nuovi accenti,
> Nel tempio universal ella soggiorna:
> Profetizza il principio e 'l fin degli enti.

Vincenzo Bombini, Sertorio Quattromani (il Montano), Giulio Cavalcanti, il buon Gaeta, che avrebbe trattato l'estetica secondo i principii telesiani, avanzando tutti gli altri, erano (avverte, in nota, lo stesso Campanella) accademici cosentini [1].

---

[1] «Già il Telesio», osservava A. Tassoni in quello stesso torno di tempo del Campanella, «ha cominciato a far setta, e i Telesiani s'odono nominar per le scuole a d e r e n d o v i p a r t i c o l a r m e n t e i C a l a b r e s i s u o i»: *Pensieri diversi*, lib. IX, cap. XXXV.

Egli poi, secondo la stessa nota, « filosofo dei principii e fini delle cose », avrebbe elevato a più alto segno la nuova scuola: « Rinnovò », com'egli dice, « la filosofia, ed aggiunse la metafisica, e politica ecc., e la accoppiò con la teologia » [1]. Certo, la metafisica della primalità campanelliana manca nel Telesio. Ed è pur vero il giudizio di un altro grande ammiratore del nostro Cosentino, Francesco Bacone, che la filosofia telesiana in sostanza toglie di mezzo l'uomo e la sua azione sulla natura (*artes mechanicae, quae materiam vexant*) per non guardare altro che la *fabrica mundi*, riuscendo una specie di filosofia pastorale o arcadica, che contempla il mondo placidamente e quasi in ozio [2]; filosofia, che Bacone amava mettere insieme con quella dei pensatori greci anteriori a Socrate e di taluni moderni, come il tedesco Paracelso, il danese Severino, l'inglese Gilbert, l'italiano Patrizzi fondatori di nuove sette filosofiche, ideatori di altri sistemi astratti intorno alla natura delle cose, senza conseguenza per ciò che concerne le sorti umane: di quei sistemi, che egli sdegnava come facili a disseppellirsi dalla tradizione dei più antichi filosofi, e magari ad inventarsi di pianta [3]: egli, che avrebbe voluto che il filosofo guardasse con un occhio alla natura, e con l'altro alle umane utilità [4]. Alla filosofia telesiana è estraneo il grande concetto del *regnum hominis*, proprio di Bacone. Ma questa filosofia pastorale per Bacone era appunto una metafisica: una di quelle filosofie che a lui pareva si potessero adombrare nel mito di Cupido, dell'antico Cupido: il primo degli dei, e anteriore a tutte le cose, salvo il Caos coevo; senza padre esso, e primo principio

---

[1] Vedi sonetto e nota in CAMPANELLA, *Poesie*, ed. Gentile, pp. 111-12, e la mia nota ivi pp. 269-71.

[2] *De princip. atque origin.*, p. 110.

[3] *Nov. Org.*, I, 116: *De augm.*, lib. III, cap. IV, § 10.

[4] *De interpret. naturae*, in *Philos. Works*, ed. cit., III, 786.

dell'ordine che sorse dal Caos, ossia dell'origine dell'universo; una filosofia insomma delle cause prime e delle leggi supreme, oltre le quali non è dato procedere.

Lasciamo stare l'analogia che Bacone, come già il Patrizzi [1], vedeva tra la fisica del vecchio Parmenide e la nuova dottrina di Telesio: analogia da lui stesso ridotta al suo giusto valore, quando avverte che ai principii parmenidei il filosofo Cosentino aggiunse del proprio la materia, perché depravato dai concetti peripatetici [2]; che è come dire che la dottrina telesiana, in conclusione, non è né parmenidea, né peripatetica, ma telesiana. E certamente il raffronto con l' Eleate non regge per nessun verso, chi consideri il valore della «doxa» rispetto al pensiero metafisico di Parmenide [3], e tenga conto del carattere schiettamente dualistico della teoria esposta nella «doxa», e interpreti, d'altra parte, il pensiero telesiano in relazione a quello che se ne può dire propriamente la naturale matrice, la metafisica aristotelica, già così distante dalla posizione eleatica.

Certo, senza essere una metafisica, la filosofia telesiana non avrebbe potuto esercitare l'azione storica che esercitò in Italia attraverso Campanella, Bruno e tutto il naturalismo meridionale del sec. XVII, e per tutta Europa attraverso Bacone, che lo ha sempre presente, ora accettando, ora criticando le particolari sue teorie, ma avendolo sempre in gran conto come «il migliore dei moderni» [4]. Un riformatore della filosofia, — quale egli fu generalmente celebrato dai contemporanei e da quelli che dopo di lui sentirono il bisogno di appoggiarsi a lui per continuare la guerra del pensiero nuovo contro l'aristotelismo,

---

[1] Vedi lett. del Patrizzi al Telesio in FIORENTINO, II, 375.

[2] *De princip. atque origin.*, p. 110.

[3] La «doxa» parmenidea è, come tutti sanno, la pura fenomenologia del mondo fisico; e la scienza vera per Parmenide è metafisica monistica.

[4] Pei rapporti tra Telesio e Bacone vedi ELLIS, pref. a BACONE, *Philosophical Works*, I, pp. 49-53.

costretto a rinchiudersi sempre più nelle scuole della tradizione infeconda, — deve, almeno implicitamente, dare un nuovo orientamento, e cambiare l'aspetto di tutta la realtà agli occhi dei pensatori. E questo fece Telesio.

È pur vero ch'egli è, come dice Bacone, più valente a distruggere che a costruire [1]; ma è anche vero che la sua critica demolitrice è essa stessa una costruzione.

Ora non possiamo esporre per minuto tutte le critiche, che egli con lena che mai non si stanca rivolge alla metafisica, alla fisica, alla psicologia, all'etica e alle minori dottrine di Aristotele. Tanto meno possiamo seguire l'ardito pensatore nelle singole teorie, che le sue nuove osservazioni, e, sopra tutto, l'avviamento generale del sua intelletto, gli fanno sostituire alle antiche. Ma basta in questo riguardo notare, che l'ampiezza della ricerca e la compattezza delle soluzioni adottate in tutti i problemi, a cui si era estesa la filosofia aristotelica, dimostrano che nel *De rerum natura* contro l'aristotelismo si afferma e si accampa una nuova intuizione del mondo: la quale riceve infatti tutto il suo significato storico dalla sua posizione verso l'aristotelismo rimesso a nuovo dalla erudizione filologica del Rinascimento, e liberato dagli adattamenti medievali della scolastica. E questo significato conserva, nel suo assoluto valore storico, per molti e gravi che sieno gli errori commessi a sua volta dal Telesio nella sua nuova costruzione: poiché una filosofia non attinge il momento suo di vita eterna, e non vive nella storia, se non pel principio che l'anima.

A cogliere questo principio non vi affidate alla guida dello stesso autore; non guardate subito al titolo della sua opera; a questo titolo, che promette di farvi intendere la natura secondo i suoi principii, quasi Aristotele con le sue teorie avesse fatto violenza alla natura, imponendole i propri

---

[1] *Destruendo quam astruendo melior*: in *De princ. atque origin.*, p. 94.

ingiustificati preconcetti. Su questo motivo polemico il Telesio insiste; se non che è il motivo che in varia forma si ripresenta in ogni polemica filosofica. La quale non può impiantarsi nella fatua pretesa di sostituire le idee nostre a quelle degli altri, ma la verità all'errore: e l'errore apparisce sempre come una costruzione arbitraria della mente soggettiva, ripugnante all'essenza di quella realtà, a cui tutti i filosofi mirano; e la verità, invece, come la intuizione diretta, la traduzione fedele, la ricostruzione genuina del reale nella purezza della sua oggettività. E se la *natura rerum*, nel senso più profondo, è la realtà stessa da Telesio non veduta se non come natura, il titolo di questa opera, chi s'arrestasse all'intenzione dell'autore, accennata nell'aggiunta *iuxta propria principia*, sarebbe un titolo adatto a tutte le opere filosofiche innovatrici, comprese quelle stesse di Aristotele. Ed è, al contrario, un titolo significativo e caratteristico rispetto all'indirizzo mentale telesiano, quando si faccia convergere su di esso la luce intima della sua filosofia.

Non vi arrestate né meno alle proteste metodiche, di non voler seguire altro che il senso, quasi la filosofia telesiana dovesse riuscire un puro empirismo. Ché tale questa filosofia non è; e se l'intonazione della sua polemica antiaristotelica piacque all'orecchio dell'autore del *Novum Organum*, egli è che anche Bacone, come molti altri pensatori dopo di lui, s'illuse credendo che il metodo sia un antecedente della filosofia, e questa un prodotto di esso: laddove metodo e filosofia sono una cosa sola, nel senso che la filosofia è il concreto e il metodo l'astratto: né si ha una filosofia perché si abbia un metodo, ma proprio l'opposto. Fin da principio la mente del pensatore ha, sto per dire, una certa impostazione mentale e quindi intravvede un certo mondo, che lo preoccupa e gli pone innanzi, urgente, il suo problema: simile alla m a c c h i a , la prima oscura intuizione creatrice dello artista, che è già il nucleo del-

l'opera d'arte. E in quel germe c'è la filosofia con la sua logica: la filosofia, che non potrà poi avere altro svolgimento da quello che le vien prescritto dalla sua logica.

Quanto in particolare al Telesio, il motivo più potente, quella che può dirsi la prima radice del suo filosofare antiaristotelico, non consiste in una o più difficoltà che l'esperienza sensibile opponga, secondo lui, ai principii di Aristotele. Né è codesta esperienza la fonte, a cui egli ordinariamente ricorre per lo sviluppo e l'elaborazione del suo pensiero. La sua natura, è vero, è la natura sensibile, materiale; né egli, in quanto filosofo, conosce realtà che si possa concepire scevra di mole materiale. Tutto ciò che razionalmente gli riesce d'intendere delle funzioni spirituali, è per lui bensì spirito; ma non nell'accezione moderna di questa parola, anzi come la materia che più sia stata attenuata e assottigliata dal calore. E la natura materiale e sensibile non pare si possa definire altrimenti che come quella realtà spaziale, che è oggetto del senso, e quindi come la realtà propria della filosofia che non ammetta altro organo di conoscenza che il senso.

Ma anche questa determinazione è appena la superficie della filosofia telesiana e di tutte le altre simili. L'affermazione del senso, quando ha una reale importanza nella storia della filosofia, può rispondere a un doppio bisogno: al bisogno ideale dell'empirismo, che nega la metafisica come scienza dell'assoluto, che il senso non coglie: che è la tesi, per es., di Kant nella *Critica della ragion pura* e la tesi a cui si arrestarono nel sec. XIX i seguaci di quel positivismo filosofico, il cui maggiore sforzo parve rivolto alla negazione della filosofia. O risponde al bisogno, che fu proprio di Bacone, e più tardi della logica nuova della filosofia moderna, nel significato che rimase affatto oscuro nel Cancelliere inglese, pur grande animatore del pensiero europeo, della mediazione dell'universale, della concretezza storica del pensiero, che non è quale Platone e

Aristotele lo immaginavano, un'astratta rete bell'e fatta di concetti universali, ma vita di essi sempre nuova, ed eterna come tale, nei particolari: affermazione dell'individualità di fronte al generale, della logica reale di contro a quella speculazione a cui gli antichi trovavano adeguata soltanto la mente divina; e Platone, in fondo, né anche quella, se s'intende a rigore il mito delle contemplazioni sopracelesti del *Fedro*.

Telesio invece non è un empirista alla maniera dei positivisti, e molto meno di Kant. E d'altro lato, in lui non c'è sentore, checché si contenesse nelle opere logiche non pervenute fino a noi, di una concezione storica e realistica del pensiero. È un metafisico; e un metafisico materialista. E tanto egli rispetta il senso, quanto lo aveva rispettato il primo sistematore del materialismo, quel Democrito, che fu uno dei primi metafisici di grande stile in Grecia, e che, per la sua distinzione di qualità primarie e qualità secondarie, può a buon diritto ritenersi il vero padre dell'idealismo, quale, movendo dalla stessa distinzione, ripetuta dal Locke, ebbe a concepirlo, con uno sforzo che mandò a monte per sempre il materialismo, il Berkeley. E l'organo, con cui il Telesio costruisce la sua metafisica, è quello che è servito e servirà sempre a tutti i metafisici, il pensiero puro; per cui la realtà — non l'apparente, ma la vera, l'assoluta realtà, a cui ogni forma di realtà si riduce, da cui tutto ciò che nasce proviene, e a cui tutto ciò che passa ritorna, laddove essa sta eterna — non è punto realtà sensibile, bensì realtà pensata.

Realtà pensata sotto tre attributi o forme fondamentali, il cui giuoco soltanto può farci intendere la totalità delle infinite variazioni dell'universo sensibile: due nature agenti, secondo l'espressione telesiana, e una passiva: il caldo, che è principio di luce, di movimento, di vita in tutte le sue forme; e il suo contrario, il freddo, principio di tenebre, di inerzia, di morte: l'uno con l'altro

in eterno contrasto nella materia; che è il terzo principio, la mole che occupa lo spazio. Forza e materia, come oggi si direbbe; e la forza duplice, e in lotta seco stessa a produrre l'alterna vicenda della natura, che è nascere e perire continuo; un continuo nascere che è pur perire; e un perire continuo, che è pur nascere [1].

Forza e materia, che, si badi, nella loro assoluta universalità, sono veri e propri principii nel senso aristotelico, e non hanno nulla di sensibile ed empirico, benché la loro manifestazione avvenga negli oggetti del senso [2]. Che anzi l'intuizione centrale, e come il nocciolo del pensiero telesiano, è appunto una negazione, più risoluta e più energica che non fosse in Aristotele, della empiricità o realtà immediata di cotesti principii, e quindi nell'affermazione del carattere metafisico e meramente trascendentale di essi.

Giacché questo, a' suoi occhi, è l'errore aristotelico, generatore di tutti gli altri da lui a uno a uno combattuti: la separazione di ciò che in natura è uno ed inseparabile: che male aveva separato prima Platone, e che Aristotele non era riuscito più a unificare: la forma e la materia delle cose: ciò che ciascuna di queste è, e per cui si pensa, l'idea, e quella materia che alla filosofia antica, come al pensiero volgare, si rappresenta quale sostrato necessario alla realizzazione dell'idea. Intesa la natura come divenire o generazione continua di forme, questo divenire si schematizza come movimento, che avviene nella materia, ma è l'attualità della forma. Ora il principio del movimento, la radice delle forme, che è come dire della realtà, in quanto divenire naturale, anche per Aristotele è in qualche cosa che, per essere principio e non principiato, vera e assoluta causa

---

[1] Vedi i primi capitoli del *De rer. natura*.

[2] Cfr., per es., *De rer. nat.*, III, 2; « Rerum principia, e quibus res constant, cum antiquioribus fere omnibus tum Aristoteli tria visa sunt, agentia contraria duo et materia una etc. ». Cfr. lib. III, cap. I.

e non più effetto, deve trascendere necessariamente la natura, che è movimento, ed essere immobile. Cioè forma pura.

La natura, pertanto, benché concepita come unità perenne di materia e di forma, poiché la forma, in fondo, la riceve da fuori, per sé, senza questa animazione estrinseca, viene a ridursi quasi ad inerte materia: mera possibilità, o potenzialità passiva delle forme. Donde quell'assenza di valore nella natura e nell'uomo, — parte di essa, — che abbiamo detto essere legata dall'antichità alla filosofia del Medio Evo, e che lo spirito del cristianesimo doveva superare. Telesio, il materialista, che cinque anni dopo la sua morte sarà segnato all'Indice, si mette per questa via nuova, desiderata dal cristianesimo; benché sulla nuova via, che è lunga e non facile a percorrersi, si arresti al materialismo, certamente insufficiente a giustificare il valore nonché dell'uomo, della stessa natura. E la sua novità può riassumersi in questi termini: la forma che, per Aristotele, come forma assoluta, era fuori della materia, per Telesio è dentro, e una con questa: la natura, che per Aristotele, come pura natura, era mera possibilità, realizzata soltanto per cause estrinseche, per Telesio è la sola realtà; e però si spiega *iuxta propria principia*. La mira, a cui questi confusamente, come accade sempre nelle rivoluzioni ideali, quando tutto il mondo rientra nel caos, donde la mente aspira tosto a ricostruire il mondo nuovo (e di qui, la incontentabilità del Telesio, che lavora tutta la vita all'opera sua !); la mira, a cui egli tende, è la ristaurazione dell'unità, lacerata dal dualismo aristotelico.

Considerate infatti il nesso dei tre principii da lui stabiliti, materia, caldo e freddo. Il caldo, principio del movimento, della vita, del senso, adempie nel suo sistema lo

stesso ufficio che la forma in Aristotele; e se si consideri che, data la funzione assegnatagli da Telesio, per cui il calore, principio di movimento, *natura agens*, non si può confondere come entità metafisica, col calore fisico e sensibile, che è sempre una certa mole, un certo corpo caldo, la differenza, in questo punto, tra Aristotele e Telesio è più nella parola che nel concetto; sebbene al secondo la parola prescelta paia meglio corrispondere alla concretezza determinata e reale della sua forma. La materia poi, Telesio stesso lo dice, era già un principio aristotelico.

Profondo invece il divario, tra le due filosofie nel modo di concepire il terzo principio: e questo divario, riverberandosi nel concetto degli altri due, lo trasfigura, e conferisce a tutta la intuizione telesiana un carattere radicalmente diverso. Il divenire naturale, come ogni divenire, non si spiega, ammesso pure il sostrato di esso, senza una dualità di termini contrari e contrariamente agenti su quel sostrato. Se il divenire è vivere, il vivere non si può concepire se non come morire oltre che vivere; ovvero come un continuo rinascere dalla morte, una continuata vittoria sul potere distruttivo della vita. Generazione è termine correlativo di corruzione, nel linguaggio aristotelico. Se nella superficie del gran mare dell'essere affiora una forma nuova (e per Aristotele la natura è un continuo affiorare di nuove forme), una forma vecchia deve scomparire: la nascita è sempre una morte. Ma morte di che? Della forma no, la quale, per sé, come pura forma, è fuori della transeunte realtà dell'esperienza, non soggiace all'alterna vicenda del vivere o del morire, e né anche della materia, ricettacolo della novella forma. L'una e l'altra sono eterne. Una risposta, nella posizione aristotelica, che stacca materia e forma, e fa il movimento estrinseco alla materia, è impossibile.

Ma, se vita è morte, mistero questa, mistero quella. In che consiste quella novità, che è l'entrar del vivente nella

vita? Donde viene egli? Che cosa è quel suo non-essere, a cui sottentra il suo essere? I due problemi sono un solo problema, cioè se l'essere è la forma, che cos'è il non-essere delle cose? Il non-essere di Aristotele non poteva essere, e non fu un concetto, ma una parola messa lì, dove il concetto non era possibile, destinata a diventare, come tutte le parole siffatte, l'enimma e il tormento dei commentatori; la στέρησις o *privatio*, come tradussero gli scolastici. La privazione, che egli attribuisce alla materia, quasi un certo desiderio e sentore o odore della forma assente, non è materia per sé, poiché designa una relazione; non è forma, di cui è appunto la mancanza; e non è unità di materia e forma.

È, ripeto, una parola; ma una parola, che, introdotta nel sistema, rende, o par che renda importanti servigi al pensiero. Infatti, senza di essa, la vicenda delle forme non sarebbe in nessun modo pensabile: e il vivo sarebbe eternamente vivo; ma di una vita identica alla morte, perché senza mutamento, che è come dire senza vita.

Il terzo principio aristotelico, osserva Telesio, è meramente negativo: *non ens, non agens* [1]. Cioè, egli osserva per combatter più efficacemente gli aristotelici coi quali gli toccava di fare i conti: cioè, Aristotele non l'intese, non lo poteva intendere così: ma così l'intendono invece i peripatetici; e la materia, invece, dev'essere da meno bensì e più ignobile della forma, ma positiva anch'essa, affinché cooperi con la prima alla generazione naturale; e anch'essa agente. E però il suo freddo, qual egli lo concepisce, è il contrario, il non-essere del calore; il quale non-essere, se rispetto al calore non è, in se stesso è: né più né meno del calore; e però agisce davvero, opponendosi a questo, contrastandogli il passo, limitandolo, e concorrendo quindi con esso alla vita della natura.

---

[1] *De rer. nat.*, III. 4.

Poiché la forma telesiana è il caldo, quel che precede la forma non è il nulla, la pura privazione, ma il freddo; ciò che succede, del pari, non è nulla, ma il freddo. Per Telesio questo precedere e succedere è solo relativo: ché la forma, assolutamente, in quanto caldo, non viene mai meno. Cioè, se il freddo è negativo, ma reale quanto il caldo, anche il caldo è reale in quanto negativo rispetto al freddo: e la vera realtà insomma non è mai né caldo assoluto né freddo assoluto; ma caldo che vince il freddo, o freddo che vince il caldo: ciascuno presupponendo e limitando il suo contrario, ed essendo presupposto e limitato da esso. Di guisa che la realtà è, in fondo, la loro unità nella lotta, e a volta a volta un momento della risoluzione del loro immanente contrasto, un effetto unico della loro azione reciproca.

Il che importa che la sostituzione del freddo alla privazione aristotelica è il superamento della trascendenza della forma, il difetto fondamentale della filosofia peripatetica, anzi, nel suo significato generale, di tutta la filosofia greca, come avvertimmo a principio. Telesio, con la sua coppia di contrari cooperanti nella materia, libera la natura, che è la realtà a lui nota, dalla trascendenza, e ne fonda per la prima volta, dopo lo sviluppo della metafisica teistica, l'autonomia, o com'egli diceva, la nozione *iuxta propria principia*; poiché ora possiamo intendere il valore speciale di questo suo motto, che è una bandiera spiegata al vento, a cui lo spirito moderno guarderà come a segnacolo di libertà e di gloria.

E la materia? Per Telesio non è più il non-ente platonico e aristotelico, ma il reale sostrato, e come a dire la realizzazione della contrarietà caldo-freddo che in essa si attua. Le due nature agenti hanno come loro termine correlativo, e quindi come implicito in se medesime, cotesta natura passiva. Che se il caldo implica il freddo e viceversa, entrambi implicano insieme la materia. E la realtà, che è atto, non è

tre ma uno: e questo uno, essendo l'unità o sintesi attuale dei tre principii solo astrattamente distinguibili, è la materia che è calda e non è calda, perché è fredda e insieme non è fredda. La materia è quello che è e non è insieme, la genesi, il divenire aristotelico, restituito alla logica del suo processo immanente.

In conclusione, la filosofia telesiana vuol essere un naturalismo monistico; per cui la realtà è l'opposto dello spirito, la natura, rappresentata come materia; ma questa materia è movimento, e in quanto tale assume tutte le forme mondane, dal corpo fisico al pensiero. Potrebbe parere una filosofia tornata, nel bel mezzo del sec. XVI, alla ingenua intuizione dei filosofi ionici del VI e V secolo a. C.; se questa filosofia ora non risorgesse dal fermento della metafisica platonizzante dell'aristotelismo, che ha sdoppiato la realtà fisica dei più antichi presocratici, e creato l'idea o forma, e tutto un mondo estramondano, che il filosofo del Rinascimento aspira a distruggere: ed è appunto nella demolizione di questo mondo separato, ignoto ai filosofi ionici, l'intonazione e il valore nuovo della filosofia del Telesio, demolitrice più che costruttrice (*destruendo quam astruendo melior*). Poiché la vera costruzione, in questo momento, all'uscire del Medio Evo, quando lo spirito aspirava a sgombrare il campo innanzi a sé, per istaurare la filosofia adeguata alla vita nuova del cristianesimo, non poteva essere se non demolizione.

La filosofia del Cosentino, lungi dall'affacciarsi con l'ingenuo occhio di un Talete allo spettacolo della natura che gli è di fronte, sente con la riflessione del moderno se stesso nel flusso delle cose naturali; e nell'affermazione energica dei principii propri onde la natura si spiega, e per cui si rivendica in libertà, prorompe l'istinto dell'uomo nuovo, ricreato dall'intuizione cristiana e portato a cercarsi dentro, come sostanza del proprio essere, la divinità.

Guardate a quel ragguaglio e quasi livellamento, che Telesio fa delle operazioni superiori dello spirito umano con le inferiori; e di queste con le funzioni psicologiche degli animali, non distinte altrimenti che per grado, ma identiche qualitativamente; e poi del sentire col fatto fisiologico; che non è se non movimento di uno spirito, materia resa estremamente sottile dal caldo: e poi quella sua estensione del senso, a tutto il caldo e a tutto il freddo o, come bisogna intendere, a tutta la materia la quale, anche se fredda, poiché il freddo è un prevalere sul caldo, è, un po' almeno, anche calda; e considerate che, — negata ogni finalità intesa, a mo' di Aristotele, come mèta estrinseca del processo naturale, rappresentata dalla forma separata, — dell'anima umana, così naturalisticamente considerata, ei raccoglie lo sforzo supremo, che è l'attività etica, nella spontanea tendenza alla conservazione di sé, onde non solo l'uomo, ma tutte le cose in natura tendono a perseverare nel loro proprio essere [1]. Ebbene: quest'autoconservazione, in cui si assomma e concentra sostanzialmente, nella sua espressione finale, tutta la vita della natura, è l'umanità dell'uomo, che è moralità, ed è, insieme tutto l'operare, anzi l'essere attuale della natura.

Ma l'uomo la sorprende come conato istintivo in se medesimo: e se chiude gli occhi alle forme più alte della propria spiritualità, e si rannicchia dentro questo senso oscuro, che può attribuire alla natura universale, egli è perché, non sapendo ancora in che modo nelle forme superiori dello spirito si possa vedere la sostanza di tutto, compresa quella stessa natura che par materia, movimento e nulla più, il filosofo ha bisogno di affermare di sé solo quel tanto, che gli consenta tutta una concezione della natura *iuxta propria principia*.

---

[1] Per la teoria della conoscenza e l'etica telesiane vedi la tesi dello HEILAND cit. nella *Bibliografia*, II, 24.

Strano a dirsi: il filosofo, incapace ancora di spiegarsi lo spirito, lo redime, lo afferma, negandolo: rimpicciolendosi e stringendosi da presso a quella natura che cominciava a liberare dalla trascendenza, per partecipare al benefizio di quella prima libertà. Strano, ma vero, per chi voglia penetrare nel segreto dello spirito del Rinascimento: questo naturalismo materialistico era la prima affermazione, con carattere schiettamente cristiano, della libertà dello spirito.

VI

Il limite del naturalismo telesiano

È tutto ciò chiaro e netto nel pensiero di Bernardino Telesio?

Nella Bibbia si legge che Dio, dopo aver creato l'universo, *vidit cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Dopo di allora, ogni volta, lo spirito creatore prima ha creato, e poi s'è compiaciuto, come oggi Cosenza si compiace pel Telesio, dell'opera sua. La coscienza critica, che è la storia, vien dopo. Accennammo già che Telesio, come Vico, si travagliò tutta la vita nella sistemazione e formulazione del suo pensiero: segno che, a simiglianza del Vico, ei non pervenne mai alla visione lucida e piena di quanto gli si agitava nella mente. E a quel modo che oggi l'oscuro pensiero del grande filosofo napoletano s'intende in tutto il suo valore, se si libera da talune incoerenze, incertezze e ambiguità della sua forma nativa, come riesce ormai possibile a noi, che sul suo pensiero torniamo con la riflessione più matura di tutta la filosofia posteriore; nella stessa guisa, leggendo Telesio, scoperta la logica del suo pensiero nella storia più ampia della filosofia, che lo preparò prima e poi lo continuò, noi possiamo vedere in lui più addentro che non vedesse egli stesso: e fare così il giusto conto di talune

oscillazioni che intorbidano qua e là la sua vista, e che hanno impedito a' suoi critici, da Bacone in poi, di scorgere l'intima coerenza della sua filosofia.

Il disegno suo era grandioso, poiché col suo nuovo intuito doveva ripercorrere tutto l'universo, armeggiando contro Aristotele, che, in persona de' suoi pedanti fanatici e petulanti seguaci, l'incalzava sempre alle spalle. Qual meraviglia che qua e là tentenni, e gli tremi il polso? Qual meraviglia, innanzi tutto, che egli non si fermi a definire con sufficiente chiarezza la logica del proprio pensiero, quella logica che nel suo pensiero c'era, e di cui si serviva infatti nella polemica contro Aristotele? Il medesimo per l'appunto accadde, ripeto, al Vico; e più o meno è accaduto in ogni tempo a tutti i filosofi. In ciò il difetto maggiore della filosofia telesiana; talché vi accade di sorprenderla talvolta irresoluta innanzi a questioni, la cui soluzione è data irrefutabilmente dal reale principio di essa.

Mi si consenta un esempio. Tutte le cose sentono o no? Per Campanella, che, come ogni continuatore, è più governato dalla logica del sistema che sviluppa, non c'è dubbio. Nel *De rerum natura* di Telesio, invece, ci sono luoghi in cui, spuntata la questione più determinata, se il caldo e il freddo sentano, ora si dice che bisogna manifestamente attribuire il senso ad entrambi, ed ora che bisogna attribuirlo almeno a uno dei due [1]. Gli faceva intoppo infatti la difficoltà che il senso è moto dello spirito, ossia della sostanza più attenuata dal caldo: sì che se il senso

[1] Vedi *De rer. nat.*, I, 6: dove, dopo aver ripetutamente asserito che il senso è necessario al caldo e al freddo, conchiude: « Nec vero, nisi caloris frigorisque, aut alterius saltem, itaque caeli terraeque, aut alterius, proprius sit sensus, animalibus, quae ab ipsis constituta sunt, insit ullus: qui enim, quae nec caelo nec terrae, iis quae a caelo terraque fiunt, indi queat facultas? » (ed. Spampanato, p. 27). Ma nell'ed. 1570 (I, 34) aveva sostenuto « sentiendi facultatem naturae agenti utrique traditam esse, et in ea sola caelo terram convenire: at exquisitiorem omnino eam calori tributam esse ».

dipende dallo spirito, e però dal caldo, non può competere al freddo; ché altrimenti il freddo, contrastando il caldo, verrebbe, producendo la morte, a distruggere, come senso, il senso. E il Fiorentino, che è l'interprete più autorevole del Telesio, si caccia nel ginepraio anche lui, e nota a questo punto: « Che se al freddo si volesse togliere ogni senso, per rimuovere l'inconveniente anzidetto, come si guarderebbe egli dal suo avversario? Come ne respingerebbe l'attacco, e come si trincererebbe nella propria sede? Questa, a parer mio, è la capitale contraddizione della fisiologia telesiana » [1].

Contraddizione, in verità, insolubile, se il freddo e il caldo non si riconducano all'ufficio di principii metafisici, che essi hanno nel sistema telesiano: contraddizione, che, in una forma o in un'altra, sarebbe poi la contraddizione di tutte le filosofie, che ammettano un divenire o un modo qual sia di attività, e non mantengano rigorosamente la logica di una tale concezione del reale. Nel caso del Telesio essa nasce dal non badare che, se la natura deve spiegarsi dal contrasto del freddo e del caldo, il freddo e il caldo, presi ciascuno per sé, sono fuori della natura, principii o categorie, dal cui incrociamento si genera, anzi nella cui sintesi insuperabile consiste il reale. Il senso, perciò, come forma reale della natura, non può essere una proprietà né del caldo, in quanto puro caldo, né del suo contrario; sibbene degli enti, delle cose naturali, che, in quanto calde e fredde insieme, avendo sempre un qualche grado di calore, e però uno spirito più o meno tenue, non possono non avere tutte un certo grado proporzionato, anzi equivalente di senso. Che era infatti la soluzione del Telesio, quando attribuiva il senso anche al freddo, che allora intendeva non più come astratta natura agente, ma come questa natura agente concorrente con

[1] Fiorentino, *Telesio*, I, 269.

la contraria nella materia, ossia natura agente concreta nell'unità di sé e della sua contraria.

Da questa e simili incertezze si scorge di sicuro che i Telesio non aveva la chiara consapevolezza della natura metafisica de' suoi principii, né perciò del reale fondamento, su cui, nel suo pensiero, appoggiavasi quella sua bonaria satira delle *formae stertentes*, ossia delle forme che, secondo l'aristotelismo, russavano di qua della realtà [1].

Non importa: il freddo, come natura agente positiva, ha questo valore, sostituendosi alla privazione aristotelica. La natura deve avere nelle sue viscere l'eterna opposizione, dal cui travaglio si genera la vita in tutte le sue forme. Questo il naturalismo telesiano; e per questo naturalismo Bernardino Telesio sta all'avanguardia del Rinascimento, e può a buon diritto esser detto il migliore di quelli che per Bacone erano i filosofi moderni; e a ragione possiamo dire anche noi che accenni all'età moderna.

Accenna, bensì; e resta un uomo del Rinascimento. La nebbia ondeggia ancora attorno alla luce del suo pensiero. La sua natura, quella natura che ha in se stessa le ragioni di tutta la sua vita, non riempie tutto il quadro della coscienza di Telesio. Da una parte di essa e dall'altra c'è qualche cosa, che non è natura, e che Bernardino non può cancellare: e sono insieme due termini ciascuno dei quali accenna all'altro, e si congiungono idealmente e adombrano e offuscano tutto il quadro, così luminoso a chi non trascorra a' suoi margini, ma lo fissi nel mezzo. Fatta comune agli uomini e ai bruti la ragione, anche questa, pel Telesio, è un prodotto naturale, una funzione dello spirito caldo. Con questa ragione non soltanto si coglie il particolare, ma si confrontano insieme i vari particolari, si raccolgono in uno le somiglianze, si formano gli universali: essa unifica il senso e l'intelletto, che Aristo-

---

[1] Vedi *De rer. nat.*, II, 1.

tele distingueva nettamente. Ma con questa ragione non si compie lo sviluppo dell'uomo, e della natura. Il compimento della ragione, anima naturale, è rappresentato dall'anima creata da Dio, e infusa nei singoli uomini, innestata nella totalità del corpo individuale, e principalmente nello spirito, quasi *propria forma*; sicché la sostanza, che nell'uomo ragiona, non è, al dire del Telesio, una e semplice, ma composta dell'anima creata e dello spirito proveniente dal seme [1]. E in ciò consiste la vera ed essenzial differenza tra la ragione umana e la belluina. Come si costituisca l'unità dell'anima umana, posta la sua anima naturale, che è spirito, e la sua anima creata soprannaturale, Telesio non dice, e non può dire; la risposta non entra nella catena delle sue deduzioni. Se la vita dell'anima umana si limitasse dentro i termini della natura, dell'anima creata che aristotelicamente, e tomisticamente, viene a informare lo spirito di ogni individuo, non ci sarebbe motivo mai di parlare. L'anima dell'uomo, che, come senso e come appetito, per la sua conoscenza e per la sua finalità, dipende meccanicamente dalle leggi cieche della natura, potrebbe parer tuttavia autrice di atti pravi; ma questi, come semplici effetti naturali, non potrebbero incorrere nel castigo della giustizia divina, a non voler concepire Iddio come odiatore iniquo delle sue stesse opere. Ond'è che il governo e il freno dello *spirito*, e la responsabilità conseguente dell'uomo, — la sua libertà, diremmo noi nel nostro linguaggio, postulata dall'obbligo che l'uomo ha di render conto de' suoi atti, — ci astringe ad ammettere l'innesto di un'anima superiore, capace non pur di resistere all'impeto e alle illecebre dello *spirito*, ma di rattenere e reprimere lo spirito corrivo ai perversi piaceri e alle azioni indegne, e di tendere col suo vigore al

---

[1] Vedi *De rer. nat.*, VIII, 15.

proprio fattore, per ricongiungersi alle cognate sostanze e fruire con loro della beatitudine eterna.

Giacché, dice il Telesio, l'uomo, a differenza degli altri animali, non intende né appetisce soltanto le cose sensibili e mortali, che hanno attinenza unicamente alla conservazione presente di se stesso, ma intende anche e appetisce le cose divine e immortali, spettanti alla sua conservazione eterna. Sicché all'uomo pare sia da attribuirsi un doppio appetito, e un doppio intelletto: inerenti, l'uno e l'altro, principalmente allo spirito: ma l'uno da ricondursi all'anima creata da Dio, l'altro alla natura dello spirito stesso. C'è l'appetito sensitivo, proprio di questo, e si rivolge alle cose sensibili, che paiono beni, ancorché non siano veramente tali; e c'è la volontà propriamente detta, indirizzata ai beni veri, futuri ed eterni.

I critici hanno osservato che le funzioni di quest'anima creata, in quanto forma dello spirito, e propriamente dello intelletto nativo e dell'appetito sensibile, nel Telesio sfumano per modo da lasciar trasparire che quest'anima piovuta dal cielo è un « soprappiù » nel sistema telesiano; « una essenza inutile aggiunta all'uomo per un certo ossequio alla religione », una concessione fatta ai tempi, alle tradizioni, alla fede; e che non guasta nulla [1].

Ma ciò non è esatto. È vero che tutte le funzioni intellettive dell'anima immortale hanno bisogno del concorso dello spirito, e che per Telesio non è possibile ragione (la quale, per lui, in sostanza, è senso) che non sia corporea [2]: laddove l'altra anima per se stessa ragiona senza bisogno di sussidio esterno. Ma tutto ciò si riferisce al sensibile, oggetto del senso come conoscenza e come appetito. La funzione specifica dell'intelletto aggiunto e della vo-

---

[1] FIORENTINO, *P. Pomponazzi*, Firenze, 1868, pp. 387, 390; cfr. *B. Telesio*, I, 319-20; G. S. FELICI, *Le dottrine filos.-relig. di T. Campanella*, p. 42.

[2] Vedi *De rer. nat.*, V, 40.

lontà si riferisce invece al soprasensibile, all'eterno, al divino; e al sensibile soltanto per subordinarlo, reggendo lo spirito e le sue native energie, ai fini oltremondani. Rispetto a questi, lo spirito è cieco, non solo perché non conosce e non vagheggia termine soprasensibile, ma perché non è capace di conoscere adeguatamente e giudicare secondo il suo giusto valore lo stesso sensibile. Non basta che l'anima creata non abbia oggetto mondano e naturale, perché la si dichiari una concessione ai tempi e alla fede; quasi che il Telesio, filosofando con maggiore libertà, potesse farne a meno. Ma è vero che essa è un residuo irriducibile del suo pensiero, rispetto al naturalismo, che è la sua vera, viva filosofia. È vero che essa rimane nell'organismo del pensiero telesiano un'idea morta, che non può entrare, e non entra, nel circolo del sistema.

E non è la sola, come s'è già accennato. Quest'anima creata, che è la facoltà del divino, o il senso della religione, quella che il Campanella, spirito assai più profondamente religioso del Telesio, svolgerà nella importante sua teoria della mente, si collega, com'è ovvio, con l'idea di un Dio creatore, esterno alla natura, e al meccanismo di essa studiato dalla filosofia telesiana: di un Dio, che è anzi esso la *ratio cognoscendi* dell'anima creata. Giacché senza Dio, l'abbiamo visto, Telesio non si sarebbe imbattuto in quest'anima, bastando alla vita terrena e naturale quella che risulta dal giuoco del caldo e del freddo. Ma chi si sforzi di sapere o di acquistare la virtù ch'egli dice sapienza, non può, secondo il Telesio, non vedersi sorgere innanzi l'idea di Dio.

La sapienza [1] è virtù dello spirito, ma non dello spirito solo. È cognizione che lo spirito si procura e deve procurarsi ai fini stessi dell'autoconservazione, di tutti gli esseri

[1] *De rer. nat.*, IX, 6; e intorno al concetto della necessità di un Dio creatore per spiegare l'origine del meccanismo, cfr. *De rer. nat.*, I, 10.

naturali e di se medesimo e del corpo a cui è insito, e senza di cui non potrebbe stare. Ma è anche cognizione dello spirito integrato e perfezionato dalla sostanza in lui immessa da Dio; ond'è eccitato e spinto di continuo a cercar di conoscere anche Dio e gli enti divini o soprannaturali, che la scienza non vedrebbe mai nella *natura iuxta propria principia*; poiché quest'anima aggiunta, secondo le espressioni platonizzanti usate in questo luogo dal nostro filosofo naturalista, « sapiente per sé non pure delle altre cose, ma di Dio stesso e degli enti divini, ossia del proprio padre e fattore e delle sostanze a lei cognate (chi invero potrebbe dubitarne?), ma quasi cacciata in esilio, in carcere e in tenebre, e però orbata d'ogni conoscenza e divenuta insipiente, aspira ansiosamente a ritornare alla sua natura e perfezione; e finché non l'abbia riacquistata, non può non dolersi assai e crucciarsi e dispiacere a se stessa ». Sicché lo spirito ha la tendenza a sapere, oltre il suo oggetto naturale, anche quest'oggetto trascendente; la cui cognizione, secondo il Telesio, non conferisce alla conservazione dello spirito in quanto spirito, né sarebbe mai ricercata dallo spirito, se questo non fosse mosso dall'anima creata. Semplice tendenza, di certo, perché la cognizione di Dio supera di grandissimo tratto le forze proprie dello spirito: a cui l'anima fa sentire un bisogno superiore, ma non presta la capacità di appagarlo. Di guisa che lo spirito, pel concorso di questa sostanza psichica soprannaturale, ha un nuovo problema senza una nuova soluzione; aspira a speculare anche Dio; ma con la ragione non può assolutamente: « la quale », dice Telesio, « può giungere a spiegare, e spiega infatti il mondo tutto; e intende altresì che tutte le cose in esso comprese sono state create da un Essere sapientissimo, potentissimo e ottimo ». Ma questi medesimi attributi non può penetrarli in tutta la loro grandezza; ed è lontanissima dal conoscere gli altri. La ragione, a guardare il fulgore divino, resta abbagliata e

cieca, peggio dell'occhio che s'affisi nel sole. E però la vera sapienza superiore, la celebrazione di questa virtù culminante dello spirito umano, non è quella che vuole intendere con la ragione, ma quella, che, messa da parte la ragione, si propone di vedere Dio e l'esser suo e i suoi attributi « nelle sacre e divine lettere e nelle stesse parole di Dio ». Sapienza che, in questa cima, assomiglia, dice il Telesio, l'uomo agli enti divini, anzi, quanto è possibile, a Dio.

A questo ideale, dunque, non è dato alla ragione che spiega la natura elevarsi da sé. Pure è l'ideale che alla ragione sarebbe impossibile non proporsi, poiché la sua spiegazione naturale non è senza residuo; e quando essa scruta il suo mondo, non può non scorgervi dentro l'orma profonda della sapiente azione creatrice di quel Dio, che gl'incitamenti dell'anima creata gli faranno cercare nella rivelazione divina. « Giacché », conchiude il Telesio, « chi, vedendo la costruzione del mondo e la costituzione degli individui, ma sopra tutto degli animali, non vede che Dio è sapientissimo, e che delle virtù, che noi possiamo pensare in lui, la principale debba essere la sapienza; ei può ben dirsi non solo empio e selvaggio (*ferus*), ma a dirittura senza intelletto.

Ora sarebbe falsare la storia e non intendere l'anima e la mentalità di Bernardino non vedere in questo concetto della sapienza l'espressione sincera del suo pensiero. Ma sarebbe anche far torto all'acume speculativo del filosofo; il quale avrebbe bensì dato prova di più intrepida cecità materialistica a disconoscere affatto le prove della sapienza divina nella razionalità e spiritualità di tutta la natura, così come egli invece la vedeva più vivamente lampeggiare nella finalità dell'organismo animale; e avrebbe potuto dissimulare la meraviglia del caso, che il natural meccanismo delle nature agenti produca il miracolo del mondo e del pensiero; ma, per fare una costruzione più

armonica e coerente, l'avrebbe lasciata campata in aria. Il puro meccanismo non è intelligibile.

E Telesio che, a redimere la realtà dalla trascendenza, non sa intenderla se non meccanicamente, e però vuotata dello spirito che la sorregge e l'avviva, ha bisogno di legarla e quasi sospenderla, da un capo e dall'altro, allo spirito, al pensiero, alla legge, che è la sola àncora a cui la realtà possa fermarsi. Talché la sua natura, guardata dentro, è ricondotta sì a' suoi principii, che sono in lei; ma dalle prode apparisce creata da Dio e a Dio ritornante con l'anima oltremondana. Come la sua origine è fuori di lei, ed essa non può sorgere da sé, così la sua fine, che è il suo fine, non dipende da lei, e richiede un nuovo intervento di Dio, che suggelli l'opera sua, destando nella natura una superiore e definitiva potenza, che la riporti a lui. Sicché tutta l'immanenza, che è il pensiero nuovo del Telesio, resta, come doveva restare, quasi avvolta e chiusa nel bozzolo della vecchia trascendenza. Che sarà il destino e il segno caratteristico della filosofia di Bruno e di Campanella e di quanti tentativi si fecero allora o si son fatti di poi per intendere *iuxta propria principia* una natura, una realtà, che non sia la realtà dello stesso pensiero, che aspira a intendere: quale Cartesio la vide, e quasi la sentì per la prima volta, quando, sequestratosi idealmente dal gran rumore del mondo che si dice esteriore, ascoltò l'intima voce dell'essere che continuava a parlargli dentro; e scoprì il mondo nuovo della filosofia moderna, il quale ha veramente in sé tutte le ragioni del proprio essere.

Il mondo, a cui Telesio tenne fisso il suo sguardo tenace per quasi cinquant'anni con l'ansia nel cuore e il bisogno di compenetrarlo della sua ragione, è un mondo ormai scomparso dai nostri occhi, e non può destare più il nostro interesse. I suoi scritti, dentro ai quali pur s'agitò l'anima sua poderosa, son divenuti desolatamente aridi ai nostri occhi e semplici documenti per gli storici, cui spetta di

ravvivarne il senso che ebbero per Telesio e pel tempo suo. Ma negli sforzi del Telesio per ricostruire una natura, che avesse in sé i suoi principii, gli storici scorgono la prima grande battaglia combattuta, sulla soglia dell'età moderna, per rivendicare la libertà e il valore immanente della vita; e però essi additano nel Cosentino uno degli eroi del pensiero.

APPENDICE BIBLIOGRAFICA

I

SCRITTI DI B. TELESIO

1.

BERNARDINI TELESII | Consentini | *De rerum natura iuxta propria* | *principia* liber primus, | et secundus | Romae. | Apud Antonium Bladum Impressorem Cameralem. | Anno M.D.LXV. (Nel frontespizio e nel verso della carta per la sottoscrizione v' è l' impresa: la fenice tra le fiamme col motto FIT AETERNA QUIBUS). Pagine 177 (non ha numero la 2ª): 8 innum. a princ. e 2 in fine; in-4°.

Vedi *Catalogo delle ediz. romane di A. Blado Asolano ed eredi* (in *Indici e catal. del Ministero della P. I.*) Roma, 1896, p. 101.

A pp. 176-77 un'*Errata-corrige* segna pel Proemio del libro quattro correzioni, che si trovano già eseguite in tre copie possedute dalla Bibl. Com. di Palermo (segn. LIII, C. 2) e dalla Vittorio Emanuele di Roma (segn. 68, 13, C, 36; e 68, 13, D, 24): cioè

	PROAEMIUM	PROOEMIUM
Fac. prooem. ver. 25	tam diu	iamdiu
26	hinc	hanc
5 prooe. 23	nec	ne

Ciò dimostra che il proemio, terminata la stampa del volume, venne ristampato.

Ma il primo proemio ci è stato conservato in un importantissimo esemplare della stessa Bibl. Vittorio Emanuele di Roma, segn. 71, 3, D, 26, insieme con un frontespizio finora ignoto ai bibliografi, diverso da quello qui sopra descritto pel motto dell'impresa, che è: SOLIS, FIT AETERNA QUIBUS, DIGNA IGNIBUS URI. Importantissimo esemplare, oltre che per numerose postille ed aggiunte sparse nei margini e in carte interfoliate, anche e sopra tutto per sei carte che vi si trovano legate tra il proemio e il primo libro, contenenti una redazione nuova dei capitoli I-IV e XIX-XXIII del primo libro. Al cap. XIX precede (c. 4 *r*) la didascalia: « *Quae sequuntur capita loco* 19, 20, 21, 22 *et* 23 *ponenda sunt* ». Di molto interesse riuscirebbe un minuto confronto di queste due primitive redazioni, documento assai significativo (cfr. sopra pp. 162-63, 181) della irrequietezza con cui il Telesio, fin dal primo momento che diè in luce il primo abbozzo dell'opera sua, si accinse a rifarla, insoddisfatto e desideroso di una più convincente e sicura sistemazione del proprio pensiero.

2.

BERNARDINI TELESII | Consentini | *De Rerum Natura iuxta propria prin* | *cipia*, Liber primus, & Secun | dus, denuo editi. | Cum Licentia Superiorum. | Neapoli | Apud Iosephum Cacchium | Anno MDLXX.

Il frontespizio reca la figura femminile di cui a p. 39. Sono cc. 95 numerate soltanto nel *recto*. V'è soppresso il proemio della edizione precedente; e vi sono introdotte molte modificazioni.

Gli esemplari di questa edizione si trovano sempre legati con i tre opuscoli stampati a Napoli nel 1570.

Un esemplare, con correzioni di mano del Telesio, proveniente dalla bibl. di Domenico Cotugno, si conserva tra i mss. della Nazionale di Napoli (XIV, E, 68): ed è degno di considerazione perché attesta *ad oculos* come il Telesio, dopo questa seconda edizione, che già era un rifacimento, continuasse a tormentare la sua opera prima di ridurla alla forma definitiva, in cui la dié in luce diciott'anni dopo. Le varianti (comunicatemi dall'amico prof. Spampanato) concernono, la maggior parte, la forma; ma sono particolarmente notevoli le numerose cancellature di lunghi brani, consigliate per lo più dal disegno del nuovo assetto che l'autore

intendeva dare alla materia. Così, per non dire delle brevi frasi, vi si vedono cancellati i seguenti brani:

Lib. I: c. 3 *v* l. 27-c. 4 *r* l.8: *siquidem... intuebere veluti*; c. 6 *r* l. 29-c. 6 *v* l. 6: *ibi modo... assumit ullam*; cc. 7 *r* e 7 *v* interamente; c. 8 *r*-8 *v* tutto il cap. 11; c. 9 *v* ll. 5-9: *videri... viribus*; c. 10 l. 19 *debet...* fino alla fine della facciata; c. 11 *r* ll. 17-19 *robustioreque... possunt*; c. 11 *r* l. 31-38 e c. 11 *v* ll. 1-3; c. 13 *v* ll. 1-19; c. 14 *r* ll. 19-38 e 14 *v* tutta; c. 16 *v*-17 *r* tutto il cap. 22; c. 20 *r* ll. 18-24: *At naturae... interdum*; cc. 20 *v*-23 *v*: i capp. 30-33 e parte del 34 fino alle parole *ubi robustius*; c. 25 *r* ll. 15-28 e 25 *v* 1-17; *enim*; c. 34 *r* ll. 8-14 e 19-21; c. 34 *v* ll. 10-15; c. 36 *r* ll. 5-8: *At sensus... omnes*; 40 *v* ll. 19-24: *omnino... quaevis*. Lib. II: c. 42 *r* ll. 15-19: *Et nequaquam... forma*; c. 42 *v* ll. 35-7: *At neque mutationem*; c. 46 *r* a 47 *r*: capp. 6 e 7; c. 47 *v* ll. 1-5; c. 49 *r* e 49 *v*: capp. 11 e 12; c. 50 *v* a 51 *v*: cap. 14.

Ma si vegga nella prima edizione di questo scritto, pp. 111-116, che cosa attraverso le correzioni autografe dell'esemplare napoletano sia diventato il cap. 1° del lib. II, e come esso si sia ulteriormente trasformato nell'ed. 1588.

Una traduzione di questi due libri *Delle cose naturali*, ricorretti dall'A., fu fatta da FRANCESCO MARTELLI (1534-1587); ed è pubblicata dal Palat. CCCCXLIX, in FRANCESCO PALERMO, *I mss. Palatini di Firenze ordinati ed esposti*, Firenze, Cellini, vol. III, 1868, pp. 1-232, con un Avvertimento dell'editore, che informa della dedica al Cardinale, poi Granduca, Ferdinando de' Medici, del 1573, e della traduzione, che è nello stesso codice, degli opuscoli telesiani *Del mare* e *Delle cose che in aria si fanno* per lo stesso Martelli.

3.

BERNARDINI TELESII Consentini *De Rerum natura* | iuxta propria principia | libri IX | ad illustriss. et Excellentiss. D. Ferdinandum Carrafam Nuceriae Ducem | Neapoli | Apud Horatium Salvianum | M.D.LXXXVI.

In f. Sul frontespizio è riprodotta la figura femminile dell'ed. 1570. Questa edizione definitiva (di cui il GRAESSE, VI,

II, p. 47 ricorda copie con la data 1587) è riprodotta nelle due seguenti.

4.

Tractationum philosophicarum tomus unus; in quo continentur:

I. PHILIPPI MOCENICI Veneti *Universalium Institutionum ad hominum perfectionem, quaetenus industria parari potest, contemplationes quinque*;

II. ANDREAE CAESALPINI Aretini *Quaestionum Peripateticarum* libri V;

III. BER. TELESII *De rerum natura*, libri IX.

Genevae, apud Eustach. Vignon, MDLXXXVIII; in-f.º

Né anch'io ho potuto vedere questa edizione; che il NICERON (*Mémoires*, XXX, 108-9) dice conforme all'ed. del 1586. Lo SPAMPANATO, pref. alla sua ed. p. XXI, erra dicendo genovese questa ristampa e credendo relative al *De rer. nat.* le opere del Mocenigo e del Cesalpino.

5.

BERNARDINI THELESII Consentini *De rerum natura iuxta propria principia*, Coloniae, Excudebat Petrus Moulardus, MDCXLVI.

Questa edizione è citata da L. TELESIO, in *Bernardini Thylesii operum catalogus*, aggiunto alla sua ristampa dell'*Orazione* del D'Aquino, p. 71. — Il FIORENTINO, *Pomponazzi*, p. 384, cita una edizione del *De rer. natura* con la data di «Neapoli 1637»: che dice appartenuta a Ulisse Aldrovandi ed esistente nella Bibl. Naz. di Bologna. Se non che, come m'informa l'amico prof. Flores, questa Biblioteca possiede soltanto l'edizione 1586, e del resto l'Aldrovandi morì nel 1605. È piuttosto da tener presente il seguente luogo della *Orazione* [2] del D'AQUINO (p. 9): «Onde de' suoi divini scritti tanta stima ha fatto il mondo, che sono stati dati più volte in luce, non solamente in Italia, ma in F i a n d r a (?) ed in Germania: e sebbene gli Italiani hanno innalzato le sue opere grandemente, le nazioni straniere si sono ingegnate in ciò di

avanzargli, e gli Alemanni, rimosso il primo titolo del libro, dove egli per sua modestia ponea solamente il suo nome ed il suggetto dell'opera, l'hanno ornato grandemente d'un altro nuovo titolo nel quale si contiene, che quella opera è piena di molta dottrina, e che è necessaria agli studiosi delle lettere così umane come divine ».

6.

BERNARDINI TELESII | *De rerum natura* | a cura di VINCENZO SPAMPANATO, | volume primo | A. F. Formiggini editore in Modena [1910].

Pagg. XXII-332 in-8°. È il 1° volume dei *Filosofi italiani*, collezione promossa dalla Soc. filos. italiana, diretta da Felice Tocco. Precede una pref. del Tocco e una dello Spampanato. Il 2° vol. uscì nel 1913 (pp. 328). È in corso di stampa il 3° vol. con cui si sarà dato tutto il *D. r. n.* Al 1° vol. ha premesso una riproduzione del ritratto inciso dal Morghen, pubbl. per la prima volta nella *Biografia degli uomini ill. del Regno di Napoli* del Gervasi (1822).

7.

BERNARDINI | TELESII | Consentini | *De his, quae in Aëre fiunt; et de Terrae-* | *motibus*. Liber Unicus | cum Superiorum facultate — Neapoli, | Apud Iosephum Cacchium. | Anno MDLXX.

Carte 14 num. nel *recto* in-4°. Sul frontespizio è la solita figura femminile, com'è anche nei due opuscoli seguenti.

Precede una dedica del Telesio al card. Tolomeo Galli.

L'opuscolo fu tradotto in ital. dal Martelli: cfr. sopra n. 2.

8.

BERNARDINI | TELESII | Consentini | *De colorum generatione* | Opusculum. | Cum superiorum facultate | Neapoli, | Apud Iosephum Cacchium. | Anno MDLXX.

In-4° cc. 7 num. nel *recto*. Precede una lettera di dedica dell'A. al Duca Gio. Girolamo Acquaviva in alcuni esemplari premessa ai due libri del *De rer. natura* del '70 per errore di chi legò con essi questi opuscoli.

9.

BERNARDINI TELESII | Consentini | *De mari,* | Liber Unicus. | Ad Illustriss. Ferdinandum Carrafam | Soriani Comitem. | Neapoli, | Apud Iosephum Cacchium, 1570. *In fondo all'opuscolo*: Cum Licentia Superiorum.

Sono cc. 12 num. nel *recto*; in-4°.

Precede una dedica del filosofo al conte Ferdinando Carafa Soriano.

L'opuscolo fu tradotto in ital. dal Martelli: cfr. sopra n. 2.

10.

BERNARDINI | TELESII | Consentini | *Varii de naturalibus* | *rebus libelli* | ab ANTONIO PERSIO editi. | Quorum alii nunquam antea excusi, alii meliores | facti prodeunt. | Sunt autem hi | de Cometis, et | Lacteo Circulo. | De his, quae in Aëre fiunt. | De Iride. | De Mari. | Quod Animal universum. | De Usu Respirationis. | De Coloribus. | De Saporibus. | De Somno. | Unicuique libello appositus est capitum Index. | Cum privilegio | (*insegna tipografica*) | Venetiis M.D.XC. | Apud Felicem Valgrisium.

Dopo la pref. *Antonius Persius candido Lectori,* c'è l'*Index opusculorum,* che divide tutti gli opuscoli in due classi:

— *Prima pars, in qua praecipua Metereologica continentur*;

— *Secunda pars, in qua, quae Parva naturalia dici possunt, tractantur.*

Nella 1ª classe sono compresi i quattro opuscoli *De Cometis et lacteo circulo, De his quae in aëre fiunt* (dedicati entrambi a Gian Iacopo Toniale), *De iride* (al vescovo di Padova, Luigi Cornelio), e *De mari* (a Francesco Patrizzi).

Nella 2ª altri cinque opuscoli: *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur contra Galenum* (a Giov. Vincenzo Pinelli), *De usu respirationis* (a Giovanni Micheli), *De coloribus* (a Benedetto Giorgi), *De saporibus* (a Fed. Pendasio), *De somno* (a Girolamo Mercuriale).

Il volume consta di 4 carte innum. a principio, 5 parimenti innum. in fine e dei 9 opuscoli ciascuno dei quali con numerazione a sé, sul *recto*, e con frontespizio particolare; tranne il primo.

Il I-II op. di cc. 26 (*De Com.* e *De his*); il III (*De ir.*) di cc. 20; il IV (*De mari*) di cc. 19; il V (*Quod anim.*) di cc. 47; il VI (*De usu*) cc. 8; il VII (*De color.*) cc. 15: l'VIII (*De sapor.*) cc. 15; il IX (*De somno*) cc. 15.

11.

Due opuscoli inediti del Telesio *De fulmine* e *Quae et quomodo febres faciunt* furono per la prima volta pubblicati dal Fiorentino, *Telesio*, II, pp. 325-74, insieme con la risposta del Telesio al Patrizzi: *Solutiones Thylesii*, pp. 391-98.

Dal Fiorentino fu anche ristampato il *Carmen ad Ioannam Castriotam* del Telesio (pp. 311-12), inserito nel volume *Rime et versi in lode della illustriss. et eccellentiss. S. D. Giovanna Castriota Carr. Duchessa di Nocera et Marchesa di Civita Santo Angelo, scritti in lingua toscana, latina et spagnuola da diversi huomini illustri in varii et diversi tempi* et raccolti da Don Scipione de' Monti, Vico Equense, 1585; già ristampato da S. Spiriti, *Memorie*, pp. 92-3 e da Luigi Telesio, *o. c.*, pp. 55-6. Circa l'apocrifità dell'epigramma per la storia di Scipione Mazzella vedi Bartelli, *Note*, p. 55 n.

12.

Manoscritti e opere smarrite.

Oltre la notizia importante dataci da Giov. Paolo d'Aquino, riferita sopra a p. 166, e quelle del Persio (nella pre-

fazione riferita nella 1ª edizione di questo studio, pp. 130-31 e 135), è da considerare la lettera del QUATTROMANI, su cui richiamò già l'attenzione il NICODEMO nelle *Addizioni copiose alla Bibl. Nap. del dott. N. Toppi*, Napoli, Castaldo, 1683, p. 53; e l'accenno dello stesso TELESIO, *De rer. nat.*, V, 1: « Tum maris aquarumque et eorum quae im sublimi fiunt iridisque et colorum exortus in propriis est explicatus commentariis. Metallorum lapidumque et reliquorum, si quae alia supersunt, quin in superioribus manifestatus sit, parum omnino deesse videri potest, et alias, si coeptis faverit Deus, manifestabitur magis ». Per un opuscolo *De pluviis*, cui si allude nel *De mari*, c. X, cfr. ALMAGIÀ, *Le dottr. geo-fisiche di B. Telesio*, p. 333.

II

SCRITTI SU B. TELESIO *

1. *La filosofia di Bernardino Telesio ristretta in brevità, et scritta in lingua toscana* dal Montano Accademico Cosentino [SERTORIO QUATTROMANI]. Alla Eccellenza del Sig. Duca di Nocera. Con Licenza de' Superiori. In Napoli, Appresso Giuseppe Cacchi, 1589.

Ristampato con Introduzione e note a cura di ERMINIO TROILO, Bari, Soc. Tipogr. Ed. Barese, 1914.

2. *Oratione di Gio. d'Aquino in morte di Bernardino Telesio, philosopho eccellentissimo, agli Accademici Cosentini*. In Cosenza, per Leonardo Angrisani, 1596.

Rist. a Napoli, Fratelli Trani, MDCCCXL a cura di L[UIGI] T[ELESIO]. Precede (pp. XXVI) una lettera del T. al marchese di

* Sono citati i soli scritti per vari rispetti notevoli. Delle storie generali della filosofia soltanto quelle che contengono esposizioni originali.

Villarosa; e seguono (p. 55) il Carme del Telesio a Giovanna Castriota con la trad. italiana del Cavalcanti, l'epigramma a Scipione Mazzella (p. 60) col distico contro Aristotele, il son. di Lelio Capilupi (p. 61) e due poemetti di Antonio Telesio.

Sul p. Luigi Telesio prefetto della Biblioteca dei Gerolamini vedi LUIGI MARIA GRECO, *Elogio del p. L. T.*, negli *Atti dell'Accademia Cosentina*, vol. III, pp. 345 sgg.

3. FRANCESCO BACONE, *De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli: sive Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia, tractata in fabula de Cupidine*; in *Philosophical Works* edited by ELLIS and SPEDDING, III, pp. 63-118 (con pref. dell'Ellis e note).

La prima volta questo opuscolo fu pubblicato da ISACCO GRUTER in FRANC. BACONI de Verulamio *Scripta in naturali et universali philosophia*, Amsterdam, 1653, pp. 208 sgg.

4. IOHANNIS IMPERIALIS, *Musaeum historicum et physicum*, Venetii, ap. Iuntas, An. MDCXL, pp. 79-80.

A p. 78 c'è un ritratto del Telesio. Pel cui valore storico si osservi che nello stesso frontespizio del libro è detto che le *imagines* del *Museo storico* sono *ad vivum expressae*, e nella prefazione al lettore: « Icones ad vivum ubique locorum a nobis anxio perennique studio conquisitas, vix cogere in unum licuit paucas, nec impensae pepercimus, nec oleo, aliquam interdum, prout minus congrua censebatur, abolendo, aliquam reformando, et cum probatioribus conferendo, quo studiosa cupidaque huiusmodi elegantiarum tua non falleretur fiducia ».

5. P. FREHERI, *Theatrum virorum eruditione clarorum*, Norimbergae, 1688, p. 1484.

C'è un ritratto del Telesio, riprodotto da RIXNER e SIBER innanzi al volume più oltre citato.

6. IOH. GEORGII LOTTERI, *De vita et philosophia Bernardini Telesii commentarius ad illustrandas historiam philosophicam universam et literariam saeculi XVI Christiani*

sigillatim, Lipsiae, apud Bernh. Christoph. Breit-Kopfium, 1733, in-4°.

Nei *Nova Acta eruditorum* di Lipsia, MDCCXXXIII, pp. 551-53, c'è una recensione di questa monografia.

7. I. BRUCKERI, *Historia critica philosophiae,* to. IV, pars I, Lipsiae, MDCCXXXXIII, pp. 449-60.

8. *Mémoires pour servir à l'hist. des hommes illustres dans la république des lettres, avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages* par le R. P. NICERON barnabite, to. XXX, Paris, 1734, pp. 104-10, 114.

9. SALVATORE SPIRITI, *Memorie degli scrittori cosentini,* Napoli, 1750, pp. 83-93.

10. J. G. BUHLE, *Gesch. d. neueren Philosophie seit der Epoche d. Wiederherstellung der Wissenschaften,* Göttingen, 1800-1805, Bd. II, Abth. II, pp. 648 sgg.; trad. franc. Jourdan, Paris, 1826, II, II, pp. 563-71.

11. P. L. GINGUENÉ, *Histoire littéraire d'Italie* [continuata da F. SALFI], to. VII, Paris, Michaud, 1819.

Le pp. 500-14 relative al Telesio sono un'aggiunta di F. Salfi.

12. RIXNER e SIBER, *Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des XVI und zu Anfang des XVII Jahrhunderts,* Bd. III (Sulzbach, 1820) (*B. Telesius*).

Oltre una biografia del Telesio, contiene la traduzione (molto libera) di molti brani del *De rer. natura.*

13. GIUSEPPE BOCCANERA da Macerata, *Bernardino Telesio,* nella *Biografia degli uom. illustri del Regno di Napoli,* to. VIII, Napoli, N. Gervasi, 1822 (col ritr. del Morghen).

14. FRANCESCO SAVERIO SALFI, *Elogio di Bernardino Telesio*, 2ª ediz., Cosenza, Migliaccio, 1838 (di pp. 48 in-16º).

Ristampato in SALFI, *Prose varie*, Cosenza, Migliaccio, 1842. La prima volta era stato pubblicato nel giorn. *La Fata Morgana* di Reggio Calabria, 15 marzo 1838; e contro di esso allora comparve un opuscolo: LUIGI TELESIO, *Risposta all'art. inserito nel giorn. intitolato* LA FATA MORGANA.... *Su la vita e la filosofia di Bernardino Telesio*, in Napoli, nella Stamp. della Società Filomatica, 1839 (cit. da F. BARTELLI, *Note*, p. 70).

15. FERDINANDO SCAGLIONE, [*La filosofia di B. Telesio*]; negli *Atti della Accademia Cosentina*, Cosenza, pe' tipi di G. Migliaccio, 1842, vol. II, pp. 15-115.

In risposta al tema assegnato dall'Accademia l'anno 1838: « Esporre con lucidezza e precisione il sistema filosofico di B. T., e far conoscere quale e quanta influenza abbia esercitato sul progresso delle scienze, e quali scrittori, sian essi calabri o stranieri, abbiano maggiormente contribuito a propagare la nuova dottrina Telesiana ».

16. CHR. BARTHOLMÈSS, *De Bernardino Telesio*, Paris, 1849.

17. H. RITTER, *Geschichte der Philosophie*; Bd. I della *Gesch. d. neueren Philos.*, Hamburg, Perthes, 1850, pp. 561-75.

18. J. E. ERDMANN, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, Berlin, 1869, § 243, pp. 523-26.

19. F. FIORENTINO, *Bernardino Telesio*, ossia studi storici su l'idea della natura nel Risorgimento italiano, Firenze, Le Monnier, 2 voll., 1872 e 1874.

Della psicologia del T. il Fior. s'era occupato nel *Pomponazzi* (vedi sopra p. 186 n. 1). A proposito del volume del *Telesio* furono pubblicati i seguenti scritti del Ferri e del Franck.

20. LUIGI FERRI, *La filosofia della natura e le dottrine di B. T.*; nella *Filos. delle scuole ital.*, a. 1873.

21. AD. FRANCK, *Bernard. Telesio, ou Études historiques sur l'idée de la nature pendant la renaissance italienne par F. Fiorentino*, in *Journal des Savants*, a. 1873, pp. 548 sgg. e 687 sgg.

22. M. CARRIERE, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit* [2], Leipzig, 1887, II, 34 sgg.

La prima ediz. è del 1847.

23. *Telesio*, rivista di scienze lettere ed arti, Cosenza, a. I, fasc. I, 28 febbr. 1886 (direttori Vincenzo Iulia e Domenico Bianchi).

Ne conosco tre fasc., che non contengono nulla sul Telesio, salvo un cenno, nell'art. di G. M. GRECO, *Il Quattromani critico* (nel fasc. 3 del 30 aprile 1886, pp. 154-55), alla teoria dell'anima del filosofo cosentino, difesa dalle critiche del Fiorentino.

24. K. LASSWITZ, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, Hamburg u. Leipzig, 1890, I B., pp. 312-14.

25. KARL HEILAND, *Erkenntnisslehre und Ethik des Bernardinus Telesius*; Inaug.-Dissert., Leipzig, 1891 (pp. 52 in-8°).

A pp. 1-2 c' è una bibliografia della letteratura telesiana.

26. FELICE TOCCO, *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno*, Roma, 1892 (estr. dai Rend. Lincei).

A pp. 72-5 i rapporti del Bruno col Telesio. Cui è da aggiungere l'osservazione dell' ELLIS nella pref. al *De Principiis* di Bacone, ed. cit., p. 75 n.

27. W. DILTHEY, *Die Autonomie des Denkens im XVII Jahrhundert*, in *Archiv für Gesch. d. Philos.*, VII (1894), pp. 82-96.

Rist. nel vol. *Weltanschauung u. Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*[2] (*Gesamm. Schriften*, Bd. II) Lpz. u. Berlin, Teubner, 1921. Vedi quivi pp. 289-92 sull'etica di T., e pp. 433-36.

28. GIO. SANTE FELICI, *Le dottrine filosofico-religiose di T. Campanella con particolare riguardo alla filos. della Rinascenza italiana*, Lanciano, Carabba, 1895.

A pp. 34-51 sono studiati i rapporti del Camp. col Telesio.

29. ST. DE CHIARA, *Bricciche telesiane*. Nozze Tancredi-Zumbini, XIX aprile MDCCCXCVII [Cosenza, tip. Aprea], pp. 8 in-4°.

Spigolature dall'archivio cosentino relative al nome della madre del T. e ad alcuni dei suoi figliuoli. A p. 4 n. 1, è detto: « Un solo, il Bruckero, dice ch'egli sia nato nel 1508; ma questo non è assolutamente possibile, perché nel sett. del 1508, come abbiam visto [« nelle schede del notar Benedetto Arnone, sotto la data del 6 di sett. 1508, i capitoli di un secondo matrimonio, che Giovanni Telesio, padre del nostro Bernardino, contrasse con la signora Vincenza Garofalo »], il padre passava a seconde nozze. La data del 1509, poi, si desume anche dalla seguente notizia cortesemente comunicatami dal mio nob. amico Luciano de Matera e da lui ricavata di su un antico ms.: « A dì 8 di sett. 1588 si sepelì nella sua sepultura della sua cappella dentro la Chiesa magiore il filosofo Bernardino tilese d'età d'anni settantanove ».

30. FRANCESCO BARTELLI, *Note biografiche* (B. Telesio e Galeazzo di Tarsia), Cosenza, A. Troppa, MCMVI.

Sul Telesio, pp. 7-73. È il miglior saggio biografico che si abbia per l'esame rigoroso delle notizie e per la larga esplorazione dei documenti inediti cosentini.

31. ROBERTO ALMAGIÀ, *Le dottrine geofisiche di B. Telesio*: primo contributo alla storia della geografia scientifica nel cinquecento, Firenze, Ricci, 1908 (estr. dagli *Scritti di geografia e storia della geografia pubbl. in onore di G. Dalla Vedova*).

32. ERNST CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, Cassirer, 1908; 2ª ed. 1911, vol. I. pp. 212 sgg.

33. DUILIO CECI, *Bernardino Telesio* (con bibliografia) ne *La cultura contemporanea*, Roma, a. II, n. 3, 1º febbraio 1910, pp. 41-45.

Articoluccio d'occasione. Nella *Bibliografia* si cita: « FRANCESCO BONCI, *Il volgarizzamento dello scritto latino di B.* (sic) *T*: *I colori presso gli antichi Romani*, Pesaro, Federici, 1894. Ma si tratta del *De coloribus* di Antonio Telesio.

34. ERMINIO TROILO, *Bernardino Telesio*, Modena, Formiggini, 1910 (pp. 77 in-16º picc.; col ritr. del Morghen; N. 11 dei *Profili* del Formiggini).

35. J. ROGER CHARBONNEL, *La pensée italienne au XVI^e siècle et le courant libertin*, Paris, Champion, 1919.

Sul T., pp. 453-59, e *passim*.

36. LÉON BLANCHET, *Campanella*, Paris, Alcan, 1920.

Influenza di T. su C., pp. 138-45; *Psicologia di T.*, pp. 164-171; *Morale di T.*, pp. 392-97.

37. LEONARDO OLSCHKI, *Bildung u. Wissenschaft in Zeitalter der Renaissance in Italien*, Lpz.-Firenze, Olschki, 1922.

Su Telesio pp. 8-11; su Telesio-Tassoni, pp. 289-90.

III

IL CARATTERE STORICO DELLA FILOSOFIA ITALIANA

Prolusione al corso di Storia della filosofia
nella R. Università di Roma, tenuta il 10 gennaio 1918

Signori,

Da questa cattedra, a cui gl'illustri colleghi della Facoltà, con atto di benevolenza che altamente mi onora, si compiacquero chiamarmi; e che io non salgo senza trepidazione pensando alla responsabilità di chi in Roma s'accinga, memore della missione eterna della Città immortale, a mostrare per qual via a qual segno il pensiero umano sia proceduto e proceda; da questa cattedra fino a ieri tenuta con lustro da uno scrittore noto a quanti sono stati uomini colti in Italia dal Settanta in qua per avere consacrato il meglio del suo fine ingegno e de' suoi scritti eleganti a investigare i caratteri nazionali del pensiero e dell'arte italiana; in questo momento tragicamente solenne, in cui la sventura improvvisamente abbattutasi come fulmine sulla patria ha svegliato e riscosso le sue più riposte energie, e ridesto la sua coscienza, incitandola a riflettere sul proprio essere, le proprie doti e i propri difetti, i propri bisogni e le proprie aspirazioni; io non saprei trovare argomento più opportuno al mio corso, che la storia della filosofia italiana; né tema più degno d'essere sottoposto all'attenzione dell'uditorio, al quale rivolgo oggi per la prima volta la parola, di questo che può considerarsi come l'epilogo anticipato del mio corso: del concetto cioè, che molti anni di studi intorno ai rappresentanti cospicui od oscuri e alle correnti secolari del pensiero italiano mi hanno condotto a formarmi del suo carattere storico.

Né, prendendo a trattare in particolare della filosofia italiana, io temo di sminuire e restringere artificiosamente per un interesse contingente l'ufficio mio, che è d'insegnare la storia universale della filosofia; poiché in nessuna scienza come nella filosofia è vero ad evidenza il principio, che l'universalità non comprende una fantastica totalità quantitativa di parti diverse, ma concerne l'inerenza e risonanza del tutto in ogni singola parte; in modo che una storia della filosofia italiana, — che sia conoscenza intelligente della medesima, ossia rappresentazione piena e insieme giudizio, — non è possibile senza che in questa storia particolare si rifletta e si vegga e la filosofia greca, da cui la più gran parte dei problemi speculativi fondamentali, che attirano tuttavia il nostro interesse, traggono origine; e quella medievale, in cui gli stessi problemi si rinnovano trasfigurati dal cristianesimo; e tutti i principali sistemi giunti a maturità nell'età moderna in ogni parte dell'Europa, via via che vennero definiti i principii direttivi della nuova civiltà. La storia è tutta un sistema, ogni punto del quale rispecchia in sé il tutto, in quanto ne è spiegato e concorre per la sua parte a spiegarlo.

In questa osservazione è anche la ragione che può giustificare il concetto, già tanto discusso e sempre discutibile finché non inteso convenientemente, d'una filosofia italiana, e in generale, d'una filosofia nazionale; concetto intorno al quale chiedo licenza di chiarire, qui in principio, con ogni brevità il mio pensiero. Né la filosofia, né la scienza, né l'arte, né la religione hanno, a rigore, aspetto nazionale; e ogni trattazione orientata secondo distinzioni politiche non può non apparire fondata su criteri arbitrari, empirici e pericolosi. Chi non sente che la verità, come che sia definita, è verità solo a patto che non tramonti né di qua né di là dai Pirenei? e che la divina bellezza ha virtù di trionfare della morte non pur degli uomini di genio che primi la vagheggiarono ed espressero dalla

commossa fantasia, ma e dei popoli stessi ai quali prima svelossi nelle sue forme native? E qual'è la radice dell'ardore incoercibile che spinge il neofita d'una fede nuova a comunicarla e propagarla tra gli uomini, partendo magari in guerra santa contro gl'infedeli, se non l'impossibilità di concepire un Dio, senza concepirlo senza competitori, unico sovrano di quanti cuori battano al mondo? Di qui la logica che trasse alcuni nostri giobertiani intorno al 1860, quando la questione della nazionalità in filosofia fu tra noi dibattuta con maggior passione, a non starsene contenti alla tesi di quei nazionalisti più discreti che, volendo la filosofia giobertiana per l'Italia, volevano implicitamente che ogni popolo avesse la sua, conforme al suo genio, come allora si diceva; e a sostenere che la filosofia del Gioberti, come la più alta forma di pensiero filosofico cui fosse pervenuta la ragione umana, era destinata ad espandersi di là dalle Alpi e dai mari, e a diventare il verbo dell'umanità civile, strumento nuovo e perfetto del preconizzato primato morale e civile italiano. E in verità la profonda coscienza che il grande pensatore subalpino ebbe del valore immortale di talune idee preminenti della sua filosofia, è il fondamento non solo psicologico, ma logico e dottrinale, della tesi, altrimenti paradossale, né di certo giustificabile interamente coi criteri di nazionale e patriottica pedagogia, del primato italiano. Ogni più modesto uomo che pensa, non può a meno di pensare col convincimento di essere nel vero: cioè di pronunziare un giudizio che abbia valore assoluto, trascendente i limiti della sua personalità, non pure particolare e privata, ma anche nazionale. Senza questo convincimento, non ci sarebbe pensiero. Per questo convincimento l'uomo non solo pensa, ma apre bocca, e parla, e procura di farsi sentire più che possa lontano, nello spazio e nel tempo.

La filosofia, come la forma più concentrata e rigorosa del pensiero, non si può sottrarre a questa legge; e può ben

dirsi perciò che essa è universale e internazionale in quanto è filosofia, e che filosofia non è in quanto è nazionale. Ma ciò non toglie né che in ogni filosofia sia ravvisabile un carattere nazionale, né che ogni filosofia, la quale sia cosa viva, debba averne uno; giacché è un assioma logico che l'universalità non è annullamento, anzi inveramento di tutte le determinazioni particolari. Non c'è inno di poeta che suoni eterno, senza esprimere una situazione determinata, avvinta a circostanze affatto singolari, e quindi a un attimo eternamente fuggito. Né il problema del filosofo si risolve in concetto di valore immortale senza nascere dalla personalità storica dell'uomo, determinata secondo il tempo e il luogo, e però secondo una corrente spirituale di cultura, che è sempre quella d'un popolo. E in ogni momento della nostra vita interiore matura un problema, nella cui soluzione consiste il ritmo della coscienza: un problema, che sorge da un aspetto particolare del mondo lampeggiante ai nostri occhi o da un singolare stato d'animo, che è tutto nostro, e soltanto nostro, costitutivo del concetto operante della nostra personalità; ma si risolve in un pensiero, che è idea librantesi alta al di sopra di ogni particolare, nel puro cielo delle cose eterne.

Così, non soltanto nazionale, ma la filosofia è, e dev'essere, personale: vita dell'anima, che è sempre anima individuale, piantata con radici profonde nel suolo della storia determinata come storia d'un uomo, e in quell'uomo di un popolo, e in quel popolo d'una civiltà, e infine di questa umanità che trasforma il nostro pianeta in regno sempre più trasparente dello spirito; e insomma, del mondo nel complesso compatto delle sue attinenze svariate e della sua vita unica. E si può dire pertanto che come l'attività puntuale dello spirito è definibile per lo sforzo di affermarsi come idealizzazione della materia, così tutta la vita dello spirito in ogni sua manifestazione assegnabile, e sopra tutto nella filosofia che ne è il conato più gagliardo, consista

nell'immanente ascensione dal particolare, che è limitato e temporale, all'universale, che è infinito ed eterno; dal mondo dove l'uomo è chiuso in se stesso, o nella cerchia de' suoi interessi più prossimi, al mondo in cui egli parla con Dio, e con tutti quelli che sono, che furono o che saranno.

Immanente, perché cotesta ascensione è atto non destinato ad esaurirsi; e la filosofia che assorbe e risolve ogni limite, compreso quello della nazionalità, adempie questo suo processo eternamente, senza perciò che vi sia mai una filosofia storicamente additabile e positiva, la quale possa dire d'aver vinto ogni limite. E se m'è lecito di esprimere il mio pensiero con una formula precisa, la filosofia nell' atto onde si libera dalle angustie del particolare, è universalità attiva o realizzazione dell'universale; ma nel fatto nel quale essa apparisce come soluzione solidificata, sistema costituito, un certo pensiero già pensato e ripensabile, torna a rinchiudersi nel suo limite, a configurarsi come un modo di pensare particolare, corrispondente allo spirito d'un certo tempo o popolo.

Ma guai all'individuo che si petrifica in un'idea o in un sistema ripugnante ad ogni innesto e restio ad ogni sviluppo; e guai del pari al popolo che dica di sé: — Ho trovato quel che cercavo, e non mi resta da fare che custodirlo e conservarlo! — La tradizione degna d'un popolo di vivi, da cui non si sia partito lo spirito, che è svolgimento ed eterna conquista di se medesimo, è rinnovamento continuo nello slancio tenace e coerente verso l'avvenire.

Volgiamoci dunque al nostro passato, non per sigillarlo sotto l'esatta nozione di quel che fummo e pensammo: che sarebbe curiosità vana, o culto superstizioso e mortificante d'una nostra eredità nazionale, morta e infeconda; ma per fare di questa nostra italianità, quale si venne realizzando lungo la nostra storia particolare, il nostro

problema presente ed urgente, il segreto della nostra vita spirituale. Giacché l'uomo è figlio di se medesimo, ma in quanto non vive di vita tutta estrinseca ed inconsapevole, sì di riflessione, onde cerca sempre se stesso dentro se medesimo, e non si trova mai quale vorrebbe essere; poiché la sua natura lo porta sempre più in alto; ed ei finisce col trovarsi appunto in questo cercarsi incessante e ansioso, che è tutta la sua storia. La quale non è dietro alle nostre spalle come volgarmente si fantastica, quasi paesaggio reale anche se non veduto; ma esiste in quanto la facciamo essere e quale la facciamo essere secondo la virtù ricostruttiva e i bisogni del nostro spirito, e le conseguenti leggi della nostra indagine.

La storia, pertanto, della nostra filosofia, è la nostra stessa filosofia, quale, per essere cosa nostra, luce della nostra coscienza e vivo principio del nostro operare, deve rampollare dall'intimo della nostra individualità. Troppo già c'indugiammo nell'informazione degli studi altrui. Non che la scienza possa mai sequestrarsi da ogni commercio intellettuale; il quale anzi si estenderà sempre da popolo a popolo per quella stessa legge che associa in una sola ricerca maestro e discepolo, e ne congiunge gli sforzi e continua da una generazione all'altra un solo lavoro. Ma il sapere, e massime la filosofia, che vuol essere un sapere integrale, se ha come sua condizione indispensabile questo inserirsi dello sforzo del singolo nel processo storico universale, e quindi tutta l'ampiezza e tutta la possibile freschezza della cultura informativa, non può scambiarsi con cotesta sua condizione: la quale anzi, nella sua astrattezza, si può dire che sia la negazione del vero sapere. E troppo in verità ristemmo a guardare quel che s'era fatto o facevasi presso le altre nazioni; e abbandonati a quest'atteggiamento da spettatori passivi e distratti, lasciammo che a grado a grado s'affievolisse e presso che si spegnesse quel vivo senso delle cose spirituali, che

ci dà il gusto della filosofia e ci fa distinguere la filosofia vera, che è intensa vita dell'anima bramosa di quelle idee a cui ogni uomo aspira, almeno nel segreto del cuore, da quella scolastica esercitazione intellettuale, che, tronfia di astrusi tecnicismi e della più polverosa erudizione, stomaca e respinge, come ogni meccanismo chiuso e sordo ai veri interessi umani. E così ci siamo indifferentemente inchinati a pensatori, forse modesti, ma sinceramente compresi della coscienza di reali difficoltà e problemi di alto significato speculativo, come ai compilatori laboriosi di commentari indigesti, dei quali in nessun tempo fu penuria, ma dei quali il tempo stesso ha fatto sempre giustizia.

La filosofia ormai deve cessare di essere per gl'Italiani arnese da museo od abito tagliato sull'ultimo figurino; e deve diventare una volta risolutamente quello che essa fu sempre negli uomini e nei popoli che impressero un'orma nel solco dell'umano lavoro: quella sublime liberazione dai pregiudizi e dalle vane passioni, che solo può dare all'uomo la forza di guardare impavido al proprio destino: studio serio, profondo di risolvere il problema della vita, così come sorge nella coscienza dell'uomo dalla pressura del mondo in cui gli spetta di vivere. La scienza, a cui ci siamo con tanta speranza e fiducia rivolti, e che poteva infatti bastarci quando trattavasi di riformare con nuovo tirocinio le menti ancor prone al dommatismo retrivo, non soddisfa più gli animi; nei quali risorge, con veemenza di reazione, una vaga nostalgia di non si sa quali credenze e promesse di appagamenti misteriosi a quei bisogni intellettuali e morali, che la scienza non appaga, e non può appagare, perché indirizzata a fini diversi. E si sente sempre parlare di religione; ma nessuno saprebbe dire precisamente di quale. Gli stessi cattolici, che dopo il Sillabo pareva godessero del credo più nettamente e solidamente determinato che avesse mai avuto virtù di raccogliere gli spiriti di una chiesa, han dovuto con un taglio netto e violento troncare

ogni discussione apologetica che tentasse raccostare il contenuto della loro fede allo spirito scientifico del nostro tempo, poiché attraverso quell'apologia vedevano svanire i contorni della propria dottrina, e questa confondersi con una forma o coll'altra del più schietto razionalismo. Per modo che la religione, per gli uomini di pensiero non usi a contentarsi di parole, è oggi divenuta piuttosto un'esigenza che un positivo e determinato atteggiamento spirituale.

In verità, religione o filosofia che debba essere, un concetto della vita è indispensabile; ma è anche impossibile in quel presupposto intellettualistico, che fu la premessa di quasi tutta la cultura italiana degli ultimi tempi. E intendo per intellettualismo non solo la concezione della realtà quale semplice dato teorico dello spirito, cui non s'appartenga se non di riflettere l'oggetto preesistente, ma la conseguente considerazione di ogni spirituale attività, e non pure della scienza e della filosofia, ma dell'azione più evidentemente pratica ed efficace, come cosa che tocchi soltanto l'uomo, estraneo alla realtà e quindi impotente a mutarne sostanzialmente l'assetto.

In tale concezione non c'è posto né per la religione, né per la filosofia come concetto della vita; se per tale concetto devesi intendere la coscienza della nostra vita nel sistema totale delle cose; fuori del quale la vita è assurda astrazione, che potremo, in via provvisoria, fermarci pure a considerare, ma senza ottenere mai che ne sprizzi scintilla di luce. La vita è dell'uomo che s'abbraccia agli uomini fratelli e alla madre Terra e al padre Sole, come dicevano una volta i nostri filosofi; o alla Natura, come si preferì dire più tardi; o meglio, poiché questa natura sospesa nel vuoto indefinito non può apparire alle menti più che una parte sola dell'essere, al Tutto, come che sia da definire: al Tutto, di cui certo il pensiero scorge una traccia dentro di sé, anzi può dire di sentirne in sé il palpito. E aver coscienza della vita, è aver coscienza di questo Tutto, in

cui è la nostra vita, e che vive in noi: nel Noi più intimo, che parla e s'afferma nella coscienza pensando e magari solo dubitando, come Cartesio avvertì. Ebbene, come pervenire a tale coscienza senza superare la dualità a cui s'arresta l'intellettualismo, e riafferrare quell'unità, in cui noi che volgiamo intorno gli occhi ansiosi in cerca della colonna che ci sorregga, siamo, purché vogliamo, questa stessa colonna, nella sua saldezza incrollabile? Soltanto da essa la filosofia può attingere quella virtù riformatrice e ristoratrice delle forze spirituali, per cui essa si differenzia dal puro sapere scientifico e appresta alla religione quel movimento libero e razionale, onde questa, nella sua rigidità dommatica, è priva.

Ma affinché la filosofia torni ad assumere questo carattere e questa efficacia religiosa, occorre che acquisti quel calore di intimità e di eticità, onde la fede del credente si suol riportare più al cuore che all'intelligenza, o richiede una intelligenza che sia pure volontà e amore. Si ricordi il Pascal: col quale tutti pensiamo esservi due forme ben distinte, anzi diverse, di vita spirituale: una tutta superficiale, che può fare l'uomo dotto ed esperto senza far l'uomo, perché riempie la mente o l'addestra, ma non forma il carattere; modifica lo spirito, ma sfugge a quel nucleo vivo della persona, che è sempre sostanziato di idee che sono interessi vitali, e la cui ruina sarebbe la nostra morte; — e un'altra profonda, che investe l'intimo essere dell'io, e ne è quasi il germogliare spontaneo, dove il pensiero è azione perché trasformazione interna e riforma dell'essere, e quindi riforma del sistema totale, del quale l'essere partecipa; e dove perciò non hai cultura senza carattere, né programmi senza opere, poiché la persona non è fuori delle sue idee, e le convinzioni sono indirizzo di vita. Certo, anche la religione degenera spesso in formale e vuota superstizione; ma la superstizione non è la religione, eterna spregiatrice di tutti i sepolcri imbiancati. E così è,

e dev'essere della filosofia, se vuole risorgere funzione suprema dello spirito, e sdegnare una volta gl'ingombri libreschi, memore del divino motto: *Resurrexit, non est hic.*

La nostra filosofia vuol dunque essere soluzione del problema della nostra cultura, che è la nostra vivente personalità. Allora una parola è ascoltata, quando è attesa e risponde a un bisogno che pulsa di dentro.

Anche noi potremo far cominciare nel mondo della cultura l'Italia moderna e nostra con Francesco Petrarca, il primo degli umanisti, intendendo che il suo nome non rappresenta un assoluto inizio — poiché la storia non ha di questi inizi assoluti — ma l'elevazione a importanza storica decisiva d'un movimento degli spiriti, che s'era venuto preparando lentamente, a cominciare dal sec. IX, e s'era fatto più vivace nel XIII, quantunque tuttavia inconsapevole della rivoluzione che avrebbe una volta prodotta.

Confrontate il Petrarca con Dante; e sentirete il divario di due età radicalmente diverse nel modo di concepire la vita. Dante è ancora, e in massimo grado, un uomo intero: in lui arte e dottrina, religione e politica, fede e filosofia, tutto è fuso in uno spirito solo, compatto; in cui Virgilio non è soltanto l'autore dello stile ammirato, ma l'ispiratore d'una fede politica e quel triste, quasi mistico, abitatore del nobile castello, dove vive in desio senza speme; e la donna che suscitò i primi palpiti nel cuore giovinetto, trasumanata dalla morte, è divenuta simbolo del più alto ideale religioso ed umano a cui si sia innalzata la mente dell'esule peregrino, che dall'infortunio e dalla miseria è fatto vagheggiatore e propugnatore animoso di un ordine politico universale, fondato sulla giustizia, e della giustizia vindice provvidenziale. Donde quella forma del poema, vero miracolo: così vasto organismo e così serrato nel concetto e nell'anima che vi circola e l'avviva in ogni punto, per guisa che né una sentenza né una figura,

né il guizzo di un'immagine né il ritmo di un verso si riesca a sorprendere, in cui non si ripercota la nota fondamentale di questo suo spirito vibrante di fede: di fede nella sua arte, nella sua politica, nella sua chiesa, nelle sue passioni, nella vita insomma quale apparve, tutta insieme, inscindibile, ai suoi occhi intenti e appassionati. Perciò egli può dirsi uomo intero. La sua filosofia nel *De Monarchia* e nel poema, non è semplice sapere di dotto, appreso alle « scuole dei religiosi » e alle « disputazioni dei filosofanti », quale a lui stesso sembrò in sul principio; né strumento che la gente del mestiere gli abbia opportunamente fornito a corazzare di sillogismi gli argomenti del suo credo. Né la sua arte scende mai al livello di espediente didascalico o polemico. Né la sua fede religiosa è guardata mai coll'occhio profano calcolatore del politico. Poeta sovrano, in quanto la complessa visione del mondo, risultante da tutti gli elementi di cultura maturati nel Medio Evo, è fusa nel fuoco del suo possente spirito, e ravvivata dal senso immediato delle persone e delle cose, in mezzo a cui si svolse la vita dell'uomo; Dante rimane sul limitare della nostra storia nazionale, erma colossale, non solo perché poeta, ma anche perché incarnazione nel poeta dell'uomo: di un uomo, che dovunque si volga, qualunque parola pronunzii, è lui, una personalità presente in ogni istante a se stessa, che non piega e non distingue tra teoria e pratica, tra dire e fare, tra scienza e fede; ed è insomma quel che l'uomo dev'essere: una coscienza!

Col Petrarca comincia il movimento spirituale che farà grande l'Italia nella storia moderna; ma comincia pure a dissolversi quell'unità, di cui rimane così splendido esempio Dante, quind'innanzi or più or meno esaltato, ma sempre incompreso. Comincia il l e t t e r a t o ; e chiamiamo con questo nome, come fu uso italiano nel Settecento, anche il poeta, anche il filosofo e uomo di scienza, ed ognuno che durante l'Umanesimo, il Rinascimento e la Decadenza

fece professione di scrittore. Grandi le benemerenze del letterato verso tutta la civiltà moderna. Padre della filologia, che, nata in Italia nel Quattrocento, si diffonde nel secolo stesso e nel successivo per tutta Europa, e raggiunge nel Seicento la sua forma definitiva; egli è anche il padre della moderna letteratura, tutta direttamente o indirettamente ispirata a quel classicismo, che rivisse nel sec. XV per l'industre entusiasmo dell'erudito italiano; il quale, infranto nel suo cuore il mondo del Medio Evo, seppe riaffacciarsi, di là da un millennio, con vergine sguardo all'affascinante spettacolo dell'antichità luminosa di poesia e di sapere. Ma egli fu anche l'iniziatore della critica biblica, offrendo nel Valla un esempio istruttivo al Cusano prima, e poi ad Erasmo, contribuendo per questa parte allo spirito della Riforma. E sopra tutto fu l'annunziatore e il precursore della filosofia moderna; che in Bacone guardò infatti al Telesio come al *primo dei moderni*; per Cartesio ed Herbert di Cherbury ebbe in Campanella un ispiratore geniale e suggestivo; con Spinoza tolse da Giordano Bruno, anzi, attraverso Leone Abrabanel, dai Platonici di Firenze la logica del panteismo naturalistico; e con la filosofia dell'Illuminismo, nel tempo più opportuno, dié sistema e potenza rivoluzionaria di radicale rinnovamento ad atteggiamenti spirituali comuni all'Umanesimo e al Rinascimento italiano, recati in forma brillante e paradossale fuori d'Italia dal pugliese Vanini, il più scandaloso *libertino* del primo Seicento, e per tale bruciato vivo nel 1619 a Tolosa.

Né basta. La benemerenza maggiore del letterato italiano verso la civiltà moderna consiste nell'essere stato egli primo che, con opera, non più di una persona o di una setta — come ce n'erano state nei tempi di mezzo — ma universale a presso che tutti gli studiosi, la ruppe col dommatismo tradizionale, e promosse la libera attività dello spirito nell'arte, nella scienza e nella filosofia: le quali parve, e si

convenne, che potessero vivere ed esplicarsi interamente astraendo dalla vita reale, e senza incontrarsi perciò né con le leggi dello Stato, né con quelle della potestà ecclesiastica. E così avvenne che l'uomo si dividesse in due parti: una da abbandonarsi alla Chiesa e al Principe; poiché era il tempo che attraverso la Signoria si veniva costituendo lo Stato moderno come organismo essenzialmente politico; ma l'altra, chiusa in sé e sequestrata dalla vita, libera di spaziare senza lacci di premesse prestabilite, nella sicura espansione della creazione artistica e della ricerca razionale. Di modo che e il movimento umanista, che in filosofia metterà capo al platonismo fiorentino e al nuovo aristotelismo di Padova e di Bologna; e il naturalismo, apparentemente antitetico, di Leonardo e di Machiavelli, di Telesio, di Bruno e di Campanella, hanno una radice comune e un medesimo significato. Sono la riscossa dello spirito verso la libera manifestazione delle sue energie e la immanente comprensione della realtà, al cui cospetto l'uomo, nello stato della coscienza ingenua, si trova: sono la prima negazione del trascendente e insieme la prima affermazione della libertà dell'uomo. Il quale in Italia infatti acquista la coscienza, tutta propria dell'età moderna, del proprio valore e della propria potenza nel mondo: prendendo le mosse dalle dispute umanistiche intorno al potere della fortuna e alla nobiltà, e giungendo fino al grande inno religioso del poeta filosofo, che dalla spelonca del suo Caucaso napoletano, novello Prometeo, lancia il suo grido per la Germania reverente al mondo: *Pensa, uomo, pensa*!

La rottura e la separazione tra l'uomo pratico e l'uomo di studi non avvennero già senza difficoltà e contrasti: anche perché la tradizione filosofica della Chiesa aveva ormai saldati legami indissolubili tra la teologia dommatica e dottrine logiche e metafisiche, che nelle ultime scuole medievali, nel sec. XIII, avevano raggiunto la più solida

forma sistematica, ed eran battuti in breccia dagli Umanisti, come poi, con maggior vigore, dai filosofi del cadere del sec. XV e del seguente. Ma i contrasti inevitabili (cominciarono già col Petrarca, che polemizzò principalmente contro la logica degli ultimi scolastici) ebbero sempre carattere episodico; e scoppiarono soltanto in quei casi in cui i pensatori non stettero scrupolosamente alla consegna di tener separato il dominio della filosofia, o della scienza, da quello che la Chiesa giudicò di sua speciale e sacra pertinenza. E come ci fu un umanismo cattolico, o meglio di cattolici, che poté vantare alle sue origini un pontefice dei meriti eccezionali di Niccolò V, così può additarsi in un pio canonico di S. Maria del Fiore, Marsilio Ficino, la sincera e onesta alleanza della fede cattolica con quella stessa filosofia, che, ridotta a più rigorosa coerenza, sarà l'*Etica* dell'empio abborrito da tutte le Chiese, Benedetto Spinoza.

Storicamente, l'accordo fu ritenuto possibile e fatto valere in pratica. Non importa se il letterato, cercando bene dentro alla propria coscienza la radice dell'uomo, che avrebbe dovuto alimentare la sua fede di cittadino e di credente, non ve la trovasse; e fantasticasse, per esempio, con Pomponio Leto non so quali classiche congiure nella Roma di Paolo II; o con Tommaso Campanella una « Città del Sole » comunistica insieme e teocratica nelle montagne della sua Sila. Non importa se lo stesso Campanella e Giordano Bruno non si tenessero dal ridere delle credenze di quella religione che essi professavano; e il Pomponazzi suggellasse col suicidio quella sua dottrina tutta negativa e desolante della mortalità dell'anima, che protestava di professare soltanto come filosofo, anzi come semplice interprete di Aristotele, rimettendosi sempre nella sua fede personale agl'insegnamenti della Chiesa; e il Machiavelli non vedesse nella religione niente più che uno strumento politico. La dottrina della doppia verità, che

per i filosofi eterodossi del Medio Evo era stata una scappatoia personale, nel nostro Rinascimento divenne principio riconosciuto universalmente, al quale i filosofi fecero sempre ricorso perché esso rappresentava un *modus vivendi* già convenuto.

Così, non solo l'arte fu cosa tutta individuale ed astratta, al pari dell'erudizione che invade il cervello senza toccare la persona; ma la stessa filosofia diventò corredo dell'intelligenza, e non riguardò il cuore, la volontà, la vita. La quale, ho detto, fu abbandonata allo Stato e alla Chiesa, due istituti confusi facilmente non solo perché storicamente le due giurisdizioni venivano su dai secoli di mezzo intrecciate e commiste per modo che nella realtà non era possibile più distinguerle nettamente, ma per una ragione più profonda, in cui era propriamente l'origine e il motivo di quella mescolanza; e che viene alla luce in filosofi scevri d'ogni pregiudizio, e lungamente e fieramente perseguitati dalla Chiesa: in Giordano Bruno e in Tommaso Campanella. I quali intrepretano lo spirito di tutta la filosofia del Rinascimento quando asseriscono fermamente l'irriducibile valore pratico, ossia sociale e politico, della religione, senza la quale essi non veggono possibile impero effettivo di leggi, che governino e realizzino una comunanza civile. Egli è che, per essi, la religione investe la persona, laddove la filosofia riguarda soltanto la pura intelligenza, che si svincola dai gravi legami della vita storicamente organizzata, cui praticamente conviene che l'uomo si adatti; ma se ne svincola per confinarsi in un mondo, che non sarà più quel medesimo a cui volgesi la volontà.

La filosofia è prima delle Accademie, dove, tra i ricordi di uomini e scuole che la fantasia circonfuse di una poetica aureola, si leggono e meditano i libri testé riacquistati e riaperti di intelletti sommi, volanti come aquile al di sopra dei tempi, dei regni, dei costumi e d'ogni alterna vicenda di cose che passano e non mutano né il mondo né l'uomo.

Poi è filosofia dell'infinito universo, del cielo sterminato e popolato di mondi infiniti, e delle lor vite infinitamente molteplici sgorganti da un principio unico, che è massimo ed è minimo, e unisce in sé tutti i contrari, di là dalla natura spaziale dove i contrari si contrappongono escludendosi; e in quell'Uno lo spirito contemplando s'immerge, in un furore eroico, onde riattinge la sua divina origine. In ogni caso, l'uomo, padre della sua famiglia, e cittadino del suo paese, e insomma uomo di questo mondo, in cui gl'incombe la responsabilità di quel che fa e di quel che dice, anzi di quello stesso che pensa, poiché anche solo a pensare, egli si fa principio di conseguenze che si ripercotono immancabilmente all'intorno, e concorrono o creano ostacoli al bene cui universalmente si tende; quest'uomo dalla filosofia è messo da parte. D'altro lato, quest'uomo, stretto all'obbligo di render conto a ogni istante dell'esser suo, è preso dallo Stato, che ne vigila e indirizza la condotta esteriore; e poiché questa ha i suoi motivi nella coscienza, lo stesso Stato ha bisogno della Chiesa, che vigili sull'interno delle anime, e disciplini le volontà con quelle sue leggi, il cui fondamento giace nel fondo dei cuori, donde può scaturire ogni ispirazione veramente efficace delle azioni.

La filosofia del *letterato* italiano non andò mai oltre un'etica prettamente naturalistica. La quale, chi ben rifletta, non è una vera e propria etica, se l'etica è la dottrina della libera vita, che crea se stessa, poiché non esiste in natura: laddove ogni intuizione naturalistica suppone che la realtà, tutta la realtà, in ogni suo carattere e particolare, potrà sì essere disconosciuta o misconosciuta, ma esiste, e convien che lo spirito per doveroso omaggio le sacrifichi ogni sua originalità. L'etica che trae l'uomo dalla sua condizione naturale e istintiva verso un fine superiore raggiungibile solo mediante lo sforzo di vincere in sé la natura primitiva e conquistarne

una propria, tanto dalla prima diversa per quanto la libertà differisce dal cieco meccanismo; quest'etica, che fa l'uomo umanamente operoso, perché pensoso più di quel che ha da essere, che non di quello che c' è, e gli fa dell'amore una legge, e un bisogno del sacrifizio di sé agli altri e ad una realtà esorbitante dal suo particolare interesse (idee tutte senza senso nella vecchia concezione eudemonistica dei maestri greci); questa etica nuova — che è poi la sola possibile — non poteva sfuggire all'occhio acuto dei nostri filosofi essere la forza della religione positiva, che la loro filosofia non era tuttavia in grado di elevare a coscienza di puro concetto.

Quindi il limite, che i nostri filosofi, non per prudenza pratica, ma per logica necessità assegnano tutti al loro filosofare, con una incoerenza che fa onore alla sicurezza e larghezza del loro senso speculativo. Ecco Telesio che s' impegna a spiegare la natura *iuxta propria principia*, e perciò la divinizza. Ma la dottrina, che si vede spuntare verso la fine del suo vasto trattato *De rerum natura*, dell'anima come forma propria dell'uomo, funzione, teoretica e pratica, della vita eterna, onde l'uomo si solleva al di sopra della natura, e la intende, non è un'aggiunta estrinseca e una superfetazione del sistema, anzi il complemento indispensabile per concepire nella stessa natura l'uomo. Il quale perciò in fondo alla faticosa costruzione telesiana, intesa a dimostrare la vanità della teleologia aristotelica, comparisce a un tratto per abbatterla con la sua sola presenza. Giacché se questa natura, che nelle sue stesse forze materiali immanenti, o nelle sue nature agenti, come il filosofo cosentino dice, è il principio e la spiegazione di tutto il suo essere ed operare, è pur quella che ha nel suo seno, e di fronte a sé l'uomo che la guarda e l' intende, e può farlo perché dotato di anima soprannaturale; essa, per

confessione dello stesso Telesio, non è più intelligibile *iuxta propria principia*.

Ed ecco, dopo di lui, cantato liberatore delle menti dal giogo aristotelico e il « maggiore dei filosofi », e « splendore della natura », ecco Tommaso Campanella dar senso a tutte le cose, e tendere a fare dell'uomo un essere tra esseri fratelli, ancorché minori, e un membro tra le membra diverse d'una sola immane mole animata. E pure egli prende dal suo Telesio quella stessa dottrina della mente sopraggiunta nell'uomo all'essere naturale, per spiegarsi dominatrice non pure nell'anima individuale come scintilla del divino e germe di quella religione naturale, che tanta storia doveva avere fuori d' Italia da' primi iniziatori del deismo inglese fino ad Emanuele Kant, ma nella vita sociale, base inconcussa della sua organizzazione necessariamente teocratica.

Ed ecco Bruno, che inneggia entusiastico, dalla *Cena delle ceneri* al *De minimo* e alla *Lampas triginta statuarum*, al Dio che è nelle cose, ma per distinguerlo dal *Deus supra omnia*, dal Dio trascendente, al quale tiene per fermo che questa divina natura abbia bisogno di esser sospesa; e verso il quale la sua filosofia non ha ali, grata ai teologi, che gliene suggeriscono l'idea, pronta ad accoglier da loro, di là dal confine a cui essa può spingersi, un insegnamento che tesoreggia un sapere soprannaturale. Giordano Bruno, eroe, simbolo, vittima santa d'una tragedia, che è stoltezza ascrivere a malvolere di uomini, o a protervia di sistemi, sempre umanamente riformabili e quindi imputabili a chi li mantenne; poiché la sua fu la tragedia immanente alla sua filosofia, anzi al suo tempo, orientato verso l'annullamento del trascendente, e pure disposto, o meglio costretto a rinserrarsi entro i cancelli di un mondo, che solo nel trascendente poteva avere la sua ragion d'essere. Egli, lo stesso Bruno, aveva già segnato a Venezia la propria condanna, ammettendo, anzi affermando — come, del

resto, aveva sempre fatto nei libri — una religione sacra e intangibile, ma esterna e superiore, nella vita, alla sua filosofia. E la sua vera grandezza storica consiste appunto nell'avere espiato sul rogo, come Gesù sul Golgota, non un errore personale, ma quello di un'epoca; e non per crudeltà di nemici, ma per una necessità storica, che farà sempre guardare a lui come a uno dei martiri maggiori del pensiero umano.

Martire con lui Galileo, ancorché la sua tragedia non sia stata del pari cruenta. Ma non sanguinò il cuore al grande vegliardo nell'atto della genuflessione e dell'abiura sotto la minaccia dei tormenti, a lui settantenne e infermo? e poi nella relegazione desolata, mentre che andava considerando — secondo il suo pietoso lamento — « che quel cielo, quel mondo e quello universo, che egli con sue maravigliose osservazioni e chiare dimostrazioni aveva ampliato per cento e mille volte più del comunemente veduto da' sapienti di tutti i secoli passati », si veniva per lui scemando e restringendo, fino a chiudersi nella solitudine della sua persona, poiché gli si spegneva la luce degli occhi? Galileo, che mantenne e difese in due lettere famose la dottrina bruniana della separazione della scienza dalla fede, mirando bensì a sottrarre la prima alla soggezione della seconda, ma nel presupposto che l'una non avesse ad incontrarsi nell'altra; e riconoscendo perciò egli pel primo, che dove l'incontro avvenisse — e quali conseguenze metafisiche potessero trarsi dalla ipotesi copernicana aveva mostrato Bruno — la scienza dovesse piegare, come piegò egli, nella triste penombra della Minerva, a disdire la sua verità incompatibile con la dottrina di quella Chiesa, alla quale egli pure voleva affidata la salute dell'anima? Anche la sua, bisogna riconoscerlo, fu scienza da *letterato*; e non poteva essere autonoma, perché espressione, non della umana personalità, ma, ripeto, di astratta intelligenza.

Al di sopra di Galileo, nell'ordine del pensiero speculativo, alla distanza di una generazione rimasta a travagliarsi negli astratti problemi di matematica e di fisica della scuola galileiana, grandeggia Giambattista Vico; il massimo erede del nostro Rinascimento e insieme l'oscuro profeta d'ogni più alto concetto filosofico dei tempi nostri; Vico, che converte la speculazione dall'esterna natura, impenetrabile ad occhio mortale, alla storia, al mondo dello spirito, o, come egli dice, mondo delle nazioni, lucido specchio delle leggi stesse della mente che si propone d'intenderlo. Vico, che movendo dall'intuizione naturalisticamente panteistica dei nostri platonici del Quattro e del Cinquecento, e sentendo le esigenze agnostiche spuntate dalle riflessioni della scienza recente e dallo stesso dubbio cartesiano, fa centro del circolo neoplatonico, onde l'uno si moltiplica per ritornare a sé dal molteplice, appunto nell'uomo; in cui scopre il creatore d'un mondo tutto diverso da quello a cui la vecchia filosofia e la nuova scienza avevano mirato: un mondo non meno reale, quantunque spirituale, e non meno eterno, quantunque spiegantesi nel tempo mercé l'opera dell'umano arbitrio. E proclama così la sua Scienza Nuova: nella quale l'intelletto non è più contemplatore d'una realtà non sua, anzi, come unità di mente e di arbitrio, di teoria e di pratica, il principio stesso d'una realtà, che è reale soltanto come suo proprio sviluppo. E quindi un nuovo furore eroico, ben diverso da quello del Bruno: non più l'estraniarsi dell'uomo da sé per immedesimarsi con la natura, anzi un profondarsi in se medesimo per attingere il principio della divina vita creatrice.

Fu dunque il Vico panteista? Il panteismo è una visione naturalistica, e Vico è uno dei più vigorosi e originali assertori della realtà spirituale. Ma di certo la sua filosofia è tanto spiritualisticamente immanentistica, quanto è da dirsi a buon diritto naturalistica la filosofia di Bruno e di Cam-

panella. Ciò non toglie tuttavia che anche nel Vico riappaia il trascendente; non solo perché con una sincerità e una serietà religiosa, da cui i pensatori del Rinascimento furono tutti alieni, egli professò scrupolosamente il suo cattolicismo, e cattolica volle la sua filosofia; ma anche, e principalmente, perché il suo immanentismo sta e si regge dentro certi limiti, che il filosofo napoletano si guarda bene di sorpassare; e se ne guarda bene, non già perché gliene manchi il coraggio — che a nessun filosofo ha fatto mai difetto! — ma perché nel sistema totale del suo pensiero gliene manca assolutamente il modo. Il suo mondo umano è prodotto della Provvidenza, intesa come quella logica appunto che governa la nostra mente, e dentro la quale questa mente celebra la propria libertà. Or bene: questa Provvidenza è dunque la stessa mente umana nella sua eterna essenza e nel suo immortale valore?

No; per quanto equivoche possano riuscire non poche espressioni della *Scienza Nuova*, essa è quella divina Provvidenza, che nella stessa vignetta che il Vico si compiacque di premettere al libro, illumina dall'alto l'uomo che esce dalla selva primitiva, come Dante che sarebbe ritornato indietro senza il soccorso di Virgilio mandato dal cielo. E questa divina Provvidenza non s'identifica del tutto con la umana, perché accanto alla *Scienza Nuova* rimane pur sempre, non mai rifiutato dall'autore, il suo *De antiquissima Italorum sapientia*, di cui qualche eco si ode pure nell'opera maggiore: una dottrina cioè, per cui la realtà è naturale, ed ha un principio metafisico a sé, diverso da quello onde si genera la storia, e ad esso irreducibile. Tant'è, la sola scienza concessa allo spirito umano resta sempre quella del mondo suo proprio; e di fronte ad esso resta sempre, impenetrabile, la natura di Dio, col suo eterno divieto. Dio dunque non è l'uomo: non è l'attività che fa l'uomo uomo, fabbro della propria fortuna, di tutto un mondo, non proprio di un individuo particolare, ma storia

di tutti, che è complemento e compimento dell'essere. E però l'uomo non è Dio, ma lo ha in faccia, superiore a sé; e deve curvare le ginocchia, e sottomettersi.

Qui è la radice della contraddizione e della oscurità del Vico, il filosofo più religioso che l'Italia abbia avuto. Chi può dirci quanta coerenza e quale vigore di svolgimenti la sua filosofia avrebbe raggiunto, se avesse potuto sottrarsi all'incubo dei presupposti fermissimi, sotto i quali giacque durante la sua lunghissima tormentosa gestazione (si son potute contare ben dieci redazioni della *Scienza Nuova* !), e quale virtù di disciplina mentale e morale non avrebbe ella potuto spiegare sugl'intelletti italiani? I quali invece, per un secolo e più, mirarono a lei come a sfinge misteriosa, presentendo vagamente negli avvolgimenti di quel pensiero ammonimenti vitali; ma incerti del loro genuino significato, che non può svelarsi se non in un sistema logico, netto, ricavato tutto da un principio tratto con rigore alle conseguenze con cuore che non trema, perché sente in sé la forza onnipotente che l'assicura. E Vico ha dovuto aspettare nel sec. XIX un pensiero liberato dagli abiti tradizionali per influsso di forme spirituali straniere, affinché potesse esser ravvisato nella sua schietta fisionomia, e quasi svelato a se medesimo.

Dopo Vico, l'Italia, dalla metà circa del Settecento fino ai primordi del secolo scorso, fu aperta e soggetta al riflusso della cultura europea, non ancora così adulta da potere scoprire l'originalità del grande pensatore napoletano. La cultura, nata nell'Italia della Rinascita, vi ritornava come filosofia dell'esperienza e antimetafisica, come illuminismo, come materialismo: nelle forme estreme a cui l'umanismo e il naturalismo italiani erano pervenuti attraverso il movimento spirituale europeo della nuova scienza e della nuova fede religiosa e politica, dalle lotte per la riforma e la libertà di coscienza a quelle della rivoluzione politica e sociale, ne' suoi prodromi e ne' suoi contraccolpi. L'Italia parve allora

decadere nel pensiero, insieme con gli altri paesi d'Europa; o almeno, così parve alle prime generazioni del secolo seguente. Ma l'apparente decadenza era nuova disciplina a più alto segno, e a nuovo risorgimento. Paragonare, per esempio, col Vico il filosofo napoletano subito dopo di lui salito egualmente in alta fama, tra la stima concorde e il plauso di tutta Italia, Antonio Genovesi, per chi non sappia applicare ai valori ideali se non una misura assoluta, senza riguardo ai rispettivi momenti storici del loro manifestarsi, può essere argomento di malinconiche considerazioni per l'età seguita alla morte del Vico. Il Genovesi non ebbe mente per intuire i grandi problemi vichiani; a petto dell'autore della *Scienza Nuova*, non par né anche meritare nome di filosofo. E pure nel Genovesi e nella numerosa sua scuola e in tutti gli scrittori affini d'ogni regione italiana, l'Italia nella seconda metà del Settecento affronta problemi non sospettati dal Vico: in apparenza molto modesti, dal rispetto speculativo, ma in realtà di grande portata storica, e perciò filosofica. Giacché la filosofia ora si fa piccola per affiatarsi col mondo dell'esperienza e mettersi a contatto della vita: e volgesi all'economia e alle questioni sociali e pedagogiche recandovi il suo spirito illuminato e concreto, per tentare anche in Italia una cultura che sottragga gli spiriti ai frati e agli accademici e ai letterati, stretti in alleanza per opposti interessi concorrenti nel concetto di una vita senza riflessione scientifica e senza libertà spirituale, e di una scienza e di un'arte senza vita. Immagine viva dell'epoca la poesia di Giuseppe Parini: la cui forma, liberatrice della poesia italiana dalla Arcadia, è tutta nel nuovo contenuto, semplicissimo e quasi elementare, e pur possente d'ispirazione, e iniziatore di un'epoca nuova: la coscienza dell'uomo, nella sua dirittura, nella sua dignità morale; onde il poeta scopre in sé l'uomo, e fa vibrare nel canto una corda non più udita da Dante in poi. Muore il letterato, perché rinasce l'uomo.

Rinasce nel Parini, rinasce nell'Alfieri; rinasce nel poeta, come rinasce nel filosofo, che si guarda intorno, e sente la vita che è sua, e non gusta più la filosofia che lo estranii da essa. E la nega; e cade nel sensismo, e fino nel materialismo: che ha questo motivo storico, per cui rappresenta un progresso sul passato: il bisogno di afferrarsi al positivo, all'attuale, per poter agire su di esso, e governarlo da sé, senza comode ma pericolose delegazioni.

Da quel movimento si levarono le prime voci unitarie italiane; e quando esso fu reso più vivace ed esteso ad ogni parte della penisola dall'irrompere e dilagare della grande Rivoluzione di qua dalle Alpi, sorse la nuova coscienza, non più astratta e letteraria, ma positiva, operosa, politica, e insomma concreta ed efficace, dell'Italia nazione che potesse e dovesse far da sé.

Il Rinascimento era chiuso; ed era cominciato il Risorgimento. I filosofi sono all'avanguardia; dopo Galluppi, che dentro alla Napoli Borbonica, sospettosa non pur delle novità, ma delle stesse più onorate tradizioni paesane, rinnova bensì l'antico esempio della filosofia paga di astratte speculazioni pur di spaziare liberamente nella tranquilla cerchia de' suoi problemi; ma per questa via riesce, con le sue analisi pazienti, acute, insistenti, a ridare al pensiero italiano il senso e la disciplina della rigorosa ricerca speculativa mettendo in luce le esigenze critiche immanenti a ogni filosofia dell'esperienza che abbia chiara consapevolezza di sé; dopo Galluppi, la filosofia italiana, già in possesso del nuovo punto di vista raggiunto dalla speculazione europa col Kant, può col Rosmini e poi meglio col Gioberti tornare alla metafisica. Può inaugurare una filosofia, degna di questo nome, senza limiti, e senza rinunzie: concetto del mondo e dell'uomo nel mondo. È il tempo del nostro Romanticismo: l'uomo non si contenta più di immagini o idee senza rapporto necessario con i

suoi interessi ed affetti quotidiani; anzi di questi affetti e interessi fa materia alle sue immagini e alle sue idee, che intende trattare come cosa seria, affare di coscienza. Né il mondo è più quello a cui mirava una poesia di sogno o una speculazione metempirica, ma il mondo appunto di questa attuale esperienza, in cui è il nostro dolore e l'ardente aspirazione di tutti i momenti a liberarcene. Paragonate ora l'uomo del Manzoni, espressione perfetta di questa età, all'uomo del Monti: che abisso! E lo stesso abisso divide il *Saggio filosofico* del buon Galluppi dal *Primato* e dal *Rinnovamento* del Gioberti. Da una parte, il letterato, il vecchio italiano, che a prezzo della sua libertà, anzi della sua anima, ha conquistato la libertà, anzi la vita alla civiltà dell'Europa; dall'altra, il poeta che effonde la sua anima di uomo che è alla presenza di Dio, e sente tutta la propria miseria, ma anche la grandezza di cui può essere fatto degno dalla fede animosa in quel Dio, in cui è la sostanza di tutto quello che forma il pregio della vita, e che l'attrae a sé accendendogli dentro fiamme di amore; e il filosofo che scruta in sé i legami ond'egli, e ogni uomo, è avvinto a tutte le cose, e tutte le cose fanno sistema in un mondo spirituale, retto da leggi più ferree di quelle, da cui par governata la natura esterna; in un mondo, a cui l'uomo collabora con gli sforzi del suo volere, in una divina autocoscienza, onde l'essere, tornando a sé, realizza appieno la sua spirituale essenza. La vita diventa una milizia, in quanto tale si scopre nel profondo della riflessione: la vita, compenetrata dello spirito vitale del cristianesimo; la vita, che la filosofia sveglia e promuove con voce che penetra nelle tombe, e ne risuscita i morti, segnando la via per cui la vita è degna dell'uomo, indirizzato a una meta.

Rosmini è ancora legato al passato: la sua filosofia vuol essere, e non è, questa vivente coscienza del divino che abita nello spirito umano: per tema di romperla con la religione, rimasta, secondo lui, di là dalla umana specula-

zione, egli avvolge e ricinge lo spirito entro fasce e fasce di distinzioni sottili tra il soggetto puramente umano, ancorché illustrato dal lume divino, e Dio, l'essere reale assoluto che reca in sé il segreto della nostra felicità, perché è tutto ciò che il cuore o l'intelletto possa desiderare. Ma Gioberti, il grande Gioberti, la cui anima giovanile si accostò e s'accese al fuoco della apostolica fede mazziniana, dell'Ezechiello immortale della nuova Italia, Gioberti strappò le fasce; e non volendo neppur gettare da un canto il cattolicismo, a cui vide abbarbicati gli spiriti italiani, non lo credette tuttavia capace di sopravvivere senza riformarsi; e riformarsi nel trionfo dell'assoluta libertà dello spirito, divenuto pienamente consapevole della sua infinita natura e potenza. E l'Italia non dimenticherà che ai primi fremiti, onde si riscosse la sua coscienza nazionale per affermarsi in campo giovenilmente audace contro il suo oppressore, essa si trovò e ritenne giobertiana; né dimenticherà che, dopo la prima prova fallita, ma non indarno tentata, se è vero che porre un problema è avviarne la soluzione, nel glorioso decennio privilegiato del genio prudente e audace del Cavour, il suo programma, come in un libro di profezie, era tutto segnato nell'ultima opera del suo maestro del '48, il più grande *excubitor ingeniorum* che il nostro paese abbia avuto.

Signori,

Quel programma non è esaurito; poiché per decenni e decenni giacque negletto e quasi dimenticato, mentre questa Italia, che s'era politicamente abbozzata, sarebbesi dovuta formare interiormente nel pensiero e nella volontà di grande popolo, che ha dietro a sé una storia splendida di energie umane, ancorché incomposte e prive di quella comune e salda disciplina statale, che é condizione d'ogni

grande potenza spirituale; e ha innanzi a sé un vasto arduo compito di civiltà, creatogli appunto da questa disciplina una volta ottenuta, principio ed impegno, in faccia al mondo, d'una nuova storia.

Il vecchio letterato è morto; ma ei dev'essere morto non solo nel concetto e nel gusto degl' Italiani, sì anche nella vita, nel carattere, nella volontà. L'Arcadia e la rettorica, l'accademia e la filosofia da eruditi devono essere davvero un passato irrevocabile, morendo nei cuori, soffocate dal sentimento religioso della serietà austera, non di alcuni soltanto dei nostri pensieri e dei nostri atti, ma di tutti gli istanti della nostra vita. A questo patto l'Italia manterrà l'impegno contratto. L'Italia dei letterati crollò quando il suo popolo seppe ascoltare la voce di un Gioberti e si levò in piedi, e si strinse intorno a una bandiera, ed entrò in Roma. Ma qui non può restare senza smettere le ultime spoglie della vecchia coscienza, che distingueva e distingueva, e uccideva nell'uomo l'uomo, tarpando le ali al pensiero, estraniando l'arte dalla vita e cacciando la filosofia tra le morte ombre dell'intelletto.

Qui Dante che aspetta, deve risorgere: non solo nella gran luce di Monte Mario, ma nel profondo dell'anima italiana. Questa è l'ora di rifare qui l'uomo intero, che senta come pensa, e operi come parla, uno, saldo, con la fede che spiana i monti perché fonde la volontà nel dovere, e le dà così tempra d'acciaio.

L'Italia, diciamolo con Dante, mostra di aver ben appreso quest'arte: ed eccola nell'ora del pericolo affollata sulle creste dei monti percosse con vana furia di ferro e di fuoco dalla rabbia nemica, e sulla riva arginata da una muraglia di giovani petti, risoluta virilmente ad essere spezzata piuttosto che piegata: e in tale risolutezza, già vittoriosa. Ma quella tempra d'animo che non crolla, né vede termine medio tra la morte e la vittoria nel trionfo dell'ideale abbracciato, noi aspettiamo, noi vogliamo che dai campi

di battaglia torni, lucida e salda, a quelli del lavoro quotidiano, alla casa e alla scuola, negli uffici e nelle officine, nei traffici e nella politica, nell'arte e nella scienza: e la vogliamo qui, nella filosofia, a cui convergono e da cui si riflettono tutti i raggi della vita morale d'un popolo. È tempo che si riprenda la grande tradizione giobertiana; e che degli esperimenti di pensiero, di cui abbondò il primo mezzo secolo di quest'Italia nuova, si raccolga il frutto, instaurando nella filosofia, e con essa e per essa in tutta la nostra attività spirituale, quella pienezza, che fa del pensiero fucina ardente, non di semplici sistemi speculativi, ma di sistemi della vita.

INDICI

INDICE DEI NOMI

INDICE SOMMARIO

II

BERNARDINO TELESIO

III

IL CARATTERE STORICO DELLA FILOSOFIA ITALIANA

GIOVANNI GENTILE

OPERE

XII

SANSONI - FIRENZE